P. RÉGINALD GARRIGOU-LAGRANGE, O. P.

EL SENTIDO COMÚN

LA FILOSOFÍA DEL SER Y LAS FÓRMULAS DOGMÁTICAS

DEDEBEC
EDICIONES DESCLÉE, DE BROUWER

P. REGINALD GARRIGOU-LAGRANGE, O. P.
MAESTRO EN TEOLOGÍA
PROFESOR EN EL ANGÉLICO, ROMA
MIEMBRO DE LA ACADEMIA ROMANA DE SANTO TOMÁS DE AQUINO

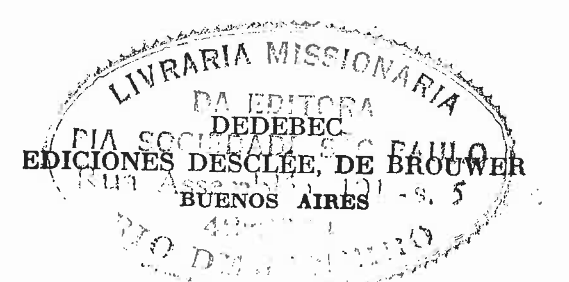
EL SENTIDO COMÚN

LA FILOSOFÍA DEL SER Y LAS FÓRMULAS DOGMÁTICAS

TRADUCCIÓN CASTELLANA
POR
OCTAVIO N. DERISI Y EUGENIO E. MELO

PRÓLOGO
DE
OCTAVIO N. DERISI

Objectum formale intellectus est ens, sicu color est objectum formale visus.
Ex. S. Thoma, C. Gentes. 1. II, c. 83.



DEDEBEC
EDICIONES DESCLÉE, DE BROUWER
BUENOS AIRES

Nihil Obstat.
Francisco Saibene
La Plata, 12 de Mayo de 1944

Imprimatur
L. A. Borla, *Vic. Gen.*
La Plata, 12 de Mayo de 1944.

PRINTED IN ARGENTINE
Única traducción castellana autorizada del original francés
«Le Sens Commun»

SANCTAE DEI GENITRICI
REGINAE OMNIUM
SS. TRINITATIS ET INCARNATIONIS COMPREHENSORUM
IN SIGNUM GRATITUDINIS ET FILIALIS OBEDIENTIAE.

PRÓLOGO DEL TRADUCTOR

Hace más de treinta años que el P. Garrigou-Lagrange publicó este libro, que luego ha ido corrigiendo y completando en sucesivas ediciones.

Nació él como defensa del sentido común —germen de la filosofía del ser— y del valor real de la inteligencia y de sus primeros principios contra el modernismo empírico inmanentista de Ed. Le Roy. Atribuía éste a la inteligencia sólo un alcance práctico de acción y en modo alguno de captación intencional de lo real. La inteligencia fragmenta e inmoviliza —decía Le Roy en pos de Bergson, de quien es uno de los más fieles discípulos— lo que en realidad es puro devenir, cambio incesante sin cosa permanente alguna que dure. Era la filosofía de Heráclito rediviva. De aquí que los dogmas expresados en ese lenguaje intelectual del sentido común, concluía Le Roy, tampoco tengan un alcance ontológico, real, sino puramente práctico, no expresen una verdad inmutable sino que sólo señalen una senda de acción.

Al encuentro de ambos errores, íntimamente dependiente el segundo del primero, sale el P. Garrigou-Lagrange, cargado con el bagaje seguro de su saber tomista y con la penetración y lucidez de su espíritu francés. El modernismo intentaba desnaturalizar el valor preciso e inmutable de la verdad de nuestros dogmas y para ello —sin negar sus fórmulas— cambiaba su contenido inoculando solapadamente en ellas un sentido nuevo, esotérico podríamos decir, tomado de la filosofía del devenir empirista —en el caso de Ed. Le Roy, de tipo bergsoniano— y de otros errores modernos condenados por Pío X en la Encíclica *Pascendi* y en el Decreto *Lamentabili*. Con ellos el dogma perdía todo sentido de verdad, era despojado de toda significación

real y sólo se mantenía como mera fórmula de una norma de conducta o exigencia de acción determinada. Así, por ejemplo, el dogma de la divinidad de Jesucristo no significaba ya que Nuestro Señor fuese verdadero Dios, sino que marcaba tan sólo una actitud nuestra frente a Jesús: la de comportarnos con El *como si* realmente fuese Dios. Una vez más el ataque antidogmático provenía de los errores filosóficos más que de la teología misma. No en vano León XIII en su Encíclica *Aeterni Patris* había dicho que la mayor parte de los golpes asestados contra las verdades de la fe tenía su origen en los errores de la filosofía, y había inculcado en ese mismo y otros documentos la necesidad de oponer a los errores de la filosofía moderna la verdad siempre perenne del Aquinate. La nueva herejía se apoyaba en una falsa concepción del sentido común y en una deformación de la inteligencia y del ámbito de su objeto y valor. De ahí, de ese relativismo filosófico, nacía y en ese relativismo se apoyaba el relativismo dogmático.

Para desalojar y aniquilar hasta en sus últimos reductos semejante error dogmático del modernismo —arropado con las apariencias de la filosofía de moda— le ha sido preciso al P. Garrigou-Lagrange comenzar desde muy lejos, desde los fundamentos mismos del pensar, dar tantos rodeos, detenerse en tantos recodos del camino, insistir una y otra vez en determinadas verdades fundamentales. Ha debido comenzar por asentar y defender el alcance ontológico, la filosofía rudimentaria del ser de que está grávido el sentido común, poner a salvo la relación e inserción esencial de la inteligencia en el ser y los primeros principios en él contenidos, para luego aplicar esta doctrina al plano dogmático, mostrando las raíces filosóficas emponzoñadas del modernismo de Le Roy: una falsa y contradictoria concepción empirista de la realidad y una concepción no menos absurda de una inteligencia desarticulada del ser, destronada de su sitial real de la contemplación de la verdad y reducida a la servidumbre de la acción.

Tales circunstancias que determinaron la composición

del libro, dan cuenta de su plan, dirección y realización. La obra se desarrolla en dos grandes momentos: filosófico el uno —primera y segunda parte del libro— y teológico el otro —tercera parte del mismo—. La primera y segunda parte contienen la determinación del verdadero alcance y una defensa del sentido común y del valor ontológico de la inteligencia. Para lograr su intento el P. Garrigou-Lagrange ha desarrollado con no común claridad y hondura la doctrina tomista gnoseológico-metafísico-lógico-psicológica del conocimiento —intelectual ante todo, pero sin excluir el sensible— y ha logrado darnos una admirable síntesis de la misma. Como en la doctrina del conocimiento se encuentran las grandes líneas del pensamiento tomista, cual los aristones de la bóveda gótica en su clave, la exposición y defensa de semejante doctrina ha obligado al autor a desarrollar las principales tesis de Santo Tomás. En realidad este libro es una apretada síntesis de toda la filosofía tomista desarrollada en torno y a la luz del problema del conocimiento; y una síntesis llevada a término, puestas en relieve las líneas fundamentales que la traspasan y sostienen de parte a parte y su armazón íntima y fuertemente trabada, no siempre así subrayadas en los manuales de filosofía escolástica, donde la multitud y división de cuestiones suelen a las veces obnubilar esta visión del conjunto orgánico que es, ante todo, el tomismo, como enraizado y nutrido que está en todas sus partes por la realidad misma del ser. El ser y los primeros principios como objeto inmediato de la inteligencia —captados *exercite* por el sentido común y *signate* por la filosofía realista-tomista— su formulación exacta, su alcance preciso, la relación que media entre ellos, han sido abordados y tratados con una amplitud y profundidad aun hoy quizá no superada. De paso ha sido expuesto el problema lógico-metafísico de las ideas universales, el realismo moderado conceptual de Santo Tomás frente al realismo exagerado de tipo platónico, por una parte, y por otra y sobre todo, frente al nominalismo empirista de tipo bergsoniano y frente al conceptualismo

idealista de tipo kantiano; y se han dedicado páginas rebosantes de doctrina y claridad a la inmaterialidad como raíz del conocimiento, a la analogía de los conceptos trascendentales —en sentido escolástico— del ser y de las primeras nociones y principios, a la constitución esencial de la persona y a la doctrina de la distinción real de la esencia y existencia, como fundamento de la trascendencia divina y refutación del panteísmo.

Era preciso mostrar en toda su inconmovible solidez y cohesión, desde las nociones primeras del ser y sus predicados trascendentales, esos fundamentos últimos y raíces ontológicas que alimentan y vigorizan y dan sentido a la inteligencia, poner de manifiesto el valor irrefutable y alcance preciso de las pruebas tomistas de la existencia de Dios, así como la esencia y atributos divinos y la trascendencia de Dios sobre el mundo —verdades que sólo se sostienen sobre tales bases metafísicas— contra las pretensiones del evolucionismo empirista y panteísta de Le Roy, quien, inficionado por los errores bergsonianos, se empeñaba en rechazar aquellas pruebas, como provenientes de una inteligencia despojada de toda intencionalidad ontológica, y en substituir el genuino y único aceptable concepto de Dios con el de un dios absurdo inmanente al mundo o a su origen, que se hace con él y como él en continua formación. A la luz de aquellos principios metafísico-intelectuales sólidamente establecidos, los argumentos de la existencia de Dios aparecen en toda su fuerza y el concepto de Dios y de sus atributos se manifiesta en toda su trascendencia y firmeza ontológica, como una exigencia del principio de identidad, como la identidad perfecta del *Ipsum Esse Subsistens*, en que esencialmente se apoya la unión de lo diverso, el movimiento metafísico de los seres compuestos de potencia y acto, por eso mismo también esencialmente contingentes y distintos de Dios. En esa misma luz y a la vez aparecen en toda su endeblez las afirmaciones contradictorias e impensables que a esta doctrina opone la filosofía del devenir de Ed. Le Roy, y en general toda filosofía atea.

Una vez salvado el valor de la inteligencia y de su objeto, el ser y primeros principios, y en posesión de las grandes verdades del sentido común y de la inteligencia que fundamenta la fe —los *preambula fidei* de Santo Tomás— el autor está en condiciones de penetrar con paso firme en las cuestiones estrictamente dogmáticas y asentar el valor inmutable de los dogmas —contra las vanas pretensiones del modernismo— con la precisión del único sentido admisible de la evolución del dogma: de lo actual implícito a lo actual explícito, y en la justeza de los términos. Y es en este punto donde el Padre Garrigou-Lagrange determina las relaciones del sentido común con el dogma, estableciendo, por una parte, que toda otra filosofía que no sea la del ser y del valor ontológico de la inteligencia —vale decir, que no esté en línea de continuidad con el sentido común— es incompatible con el dogma; y, por otra parte, que las verdades de la fe son siempre asequibles al sentido común, aunque no siempre en su precisa y total comprensión, para lo cual es menester echar mano de nociones filosóficas.

Sólo a la luz de este fin perseguido desde sus comienzos, en el esquema de este vasto plan, el lector descubrirá el orden de esta rica y múltiple obra del Padre Garrigou-Lagrange. Desbordándose en los más variados tópicos colaterales al tema principal, pero necesarios para la consecución de su intento. De otra suerte, mirado superficialmente el libro, se correría el riesgo de encontrarlo arrevesado, y de extraviarse en un laberinto de cuestiones aparentemente inconexas. Por lo demás, el capítulo final del libro, agregado a la última edición, texto de una conferencia dada por su autor en los Cursos de Cultura Católica de Buenos Aires, es una hermosa recapitulación de la obra, que ayudará a su mejor comprehensión y asimilación.

* * *

El valor del libro ha sufrido la prueba del tiempo. ¿Por qué una obra escrita hace más de treinta años con un fin circunstancial apologético ha podido subsistir, después de

pasado el cuarto de hora de notoriedad del empirismo modernista de Le Roy, contra el cual se dirigía? ¿Cómo ha seguido difundiéndose en su original y en sus traducciones a varios idiomas? Precisamente por la índole doctrinal del trabajo. La riqueza de la doctrina y la fuerza de síntesis por él brindada desde los primeros pasos de la inteligencia hasta las cuestiones más delicadas del dogma *superaban* —como lo eterno a lo temporal— lo *circunstancial* del libro, el momento y ocasión en que fué escrito. Y es allí donde finca y de donde arranca el valor de esta obra, que ha alcanzado los caracteres de perennidad sobre las circunstancias ocasionales que la motivaron. En realidad, el empirismo dinámico de Le Roy y otros errores refutados en las páginas de esta obra sólo han sido *ocasión* de este libro, que encierra una doctrina inmutable como el ser y los primeros principios, objeto de la inteligencia, y como los dogmas, objeto de la fe, que sobrepasa lo efímero del error, refutado de este modo desde sus raíces mismas. Es tan verdadera esta afirmación, que muy bien podría despojarse al libro de las referencias a estos errores, sin que por ello perdiese su estructura esencial como exposición sintética de la filosofía del ser y de la inteligencia. Podríamos decir, en definitiva, que no se trata tanto de un libro destructivo, de polémica, dirigido contra el error, cuanto de un libro constructivo y de doctrina positiva escrito con ocasión del error. Como las herejías de todos los tiempos, también la del modernismo ha traído de rechazo este bien: el de contribuir a una mayor precisión y ajuste de los conceptos filosófico-teológicos, a una exposición con más fuerza y vigor sintético de las grandes verdades de la sabiduría cristiana. Y este libro es precisamente uno de esos frutos.

De aquí que la obra del P. Garrigou-Lagrange haya subsistido y deba seguir subsistiendo. La doctrina más pura del tomismo que encierra sobre los temas fundamentales de la filosofía la han convertido ya en una verdadera *Introducción* al tomismo, en un precioso vademécum del que se inicia en la filosofía del Doctor Angélico.

Semejante aseveración es singularmente verdadera para nuestro país y naciones de América, donde tanta aceptación y ferviente acogida ha encontrado la obra del sabio dominico y donde son tantos los que le son deudores de haber encontrado en ella la doctrina necesaria para deshacerse o defenderse e inmunizarse contra los errores de la época y del ambiente, y de haber aprendido a conocer y a amar a Santo Tomás. ¿Qué tomista argentino o americano hay que allá, hace veinte años, en sus años de joven, no se iniciara en las doctrinas del Doctor Angélico en este libro orientador de Garrigou-Lagrange y en *Arte y Escolástica* y *Elementos de Filosofía* de Maritain? Fueron por estos y otros libros de estos dos grandes tomistas principalmente por donde entraron en contacto y se estremecieron ante una doctrina admirable, para ellos hasta entonces herméticamente cerrada. En estos libros encontraron su primer contacto con la doctrina del Aquinate tales almas anhelantes de verdad, y estos libros tuvieron la virtud de despertar en ellas la sed de la doctrina tomista, que en sus páginas entrevieron y aprendieron a amar y que habían de conducirlas luego hasta beber en las fuentes originales del Angélico Doctor. *Le sens commun* es para muchos tomistas de América —me refiero a los laicos especialmente— el lazo de unión que los vinculó para siempre al tomismo. Lecturas y estudios directos en las fuentes los habrán conducido después a una profundización y comprehensión mayor de la doctrina de Santo Tomás, que entonces sólo habían vislumbrado; pero la verdad es —y ellos lo reconocen no sin un estremecimiento de emoción— que fué en las vigorosas páginas de este libro donde sus almas vislumbraron toda la riqueza de ese tesoro de la verdad del tomismo, hasta entonces oculto para ellos.

* * *

Tales caracteres de doctrina y vinculación —casi de intimidad y amistad— con los medios intelectuales tomistas de nuestra patria y América de este libro de mi ilustre

amigo, el Padre Reginaldo Garrigou-Lagrange, me han movido a imponerme el trabajo de su traducción al castellano, que he realizado con cariño y cuidado y con la preocupación constante de transmitir con toda fidelidad y fuerza del texto original. Así podrá continuar él sirviendo a la obra de penetración del tomismo en círculos cada vez mayores —especialmente en las actuales circunstancias en que el texto original es enteramente inasequible— a la vez que ayudar a las almas sinceramente amantes de la verdad a deshacerse de los prejuicios filosóficos que tal vez las han alejado de la Verdad. Labor ardua, pero labor consoladora ésta de hacer llegar a tantas inteligencias y sobre los temas fundamentales siempre renovados de la filosofía de nuestro tiempo, los raudales de verdad de la doctrina del Angélico Doctor, fielmente trasmitida por su discípulo, el Padre Garrigou-Lagrange. En todo caso la tarea me ha sido muy aliviada y casi enteramente compartida por la inteligente cooperación de mi predilecto discípulo, Eugenio S. Melo, del Seminario Mayor de La Plata. De aquí que al testimoniarle mi agradecimiento en este lugar, quiero dejar asentado —en aras de la verdad y de la justicia— que esta traducción nos pertenece solidariamente a los dos.

OCTAVIO NICOLÁS DERISI.

La Plata, Seminario Mayor Metropolitano "San José", en la Festividad de Todos los Santos de 1943.

PRÓLOGO DE LA TERCERA EDICIÓN

Este libro que apareció en 1909 (1), en tiempo de las discusiones promovidas por el modernismo acerca del valor de las fórmulas de la fe cristiana, ha sido retocado y aumentado un tanto con miras a la presente edición.

La controversia, que hoy día no tiene ya la misma actualidad, ha sido relegada a un plano secundario, y por lo mismo adquiere mayor relieve lo que la obra tiene de más positivo y de un interés siempre actual.

La introducción, que es nueva, plantea desde un punto de vista más estrictamente filosófico el problema *de la naturaleza y del valor del sentido común*, que constituye el objeto de la primera parte. El estudio sobre *el sentido común y las pruebas tradicionales de la existencia de Dios*, que en la primera y segunda edición era un apéndice, ha llegado a ser la segunda parte de la obra. De este modo facilita la mejor comprehensión de la tercera parte: *el sentido común y la inteligencia de las fórmulas de la fe cristiana*. Por la misma razón, hemos remitido al principio de esta tercera parte las consideraciones teológicas contenidas primeramente en la introducción; así se comprenderá mejor su sentido y alcance.

Se han añadido dos capítulos sobre el conceptualismo subjetivista y el realismo absoluto en sus relaciones con el sentido común.

Nos es muy grato expresar nuestra viva gratitud al abate Daniel Lallement, profesor suplente en el Instituto Católico de París, que nos ha favorecido con su ayuda para hacer estos retoques y estas correcciones; sin su gentileza, esta tercera edición probablemente no habría aparecido.

Por la gracia de Dios este libro, a pesar de su carácter

(1) París, G. Beauchesne.

bastante abstracto y no obstante los obstáculos hallados en su difusión, ya ha llevado la luz a muchos espíritus sinceros, desinteresados, ávidos no de la novedad sino de la verdad. Pueda darla a muchos otros y hacerles ver que nuestra inteligencia, hecha para conocer el ser, debe vivir sobre todo del conocimiento de *Aquel que es*, y que nuestra voluntad, hecha para amar y querer el bien, debe amar más que a nosotros mismos y por encima de todo al *Soberano Bien*, cuya posesión constituirá nuestra eterna felicidad. Llegará una hora, es nuestra más firme esperanza, la hora de la verdad absoluta, en que la ilusión, la mentira bajo todas sus formas, no serán ya posibles; habrán caducado las falsas doctrinas que se ventilan en este libro, no se obrará ya con un espíritu oportunista de disminuir la verdad; ella aparecerá en toda su grandeza, fuerte y suavemente, se impondrá para siempre. Será la hora inmutable de Dios, en la que veremos la esencia divina, *facie ad faciem*, como dice San Pablo [1], por una visión intuitiva absolutamente inmediata e inamisible; entonces serán saciados todos nuestros deseos; en esta felicidad, el pecado no existirá más en adelante, no podremos apartarnos más de Dios visto *tal cual es* [2], como El se ve a Sí mismo, y en el desborde del más puro amor sobrenatural, subordinaremos todas las cosas y nuestra misma felicidad a la gloria de Aquel que es, a la resplandeciente y eterna manifestación de su infinita bondad. *Satiabor cum apparuerit gloria tua.* (Sal. XVI, 15.) *Ipsi Gloria in saecula.*

Fr. Reg. G. L.

Roma, Colegio Angélico. 15 de octubre de 1921, fiesta de Santa Teresa.

(1) I *Cor.* XIII, 12: "Al presente no vemos (a Dios) sino como en un espejo y bajo imágenes oscuras; pero entonces *le veremos cara a cara.* Yo no conozco ahora sino imperfectamente; mas entonces conoceré a la manera que soy conocido."

(2) I *Joan.* III, 2: "Cuando se manifieste claramente, seremos semejantes a El, porque *le veremos así como El es.*"

INTRODUCCIÓN

§ 1. — *Posición del problema*

En estos últimos años ha sido planteado nuevamente el problema de la naturaleza y del alcance del *sentido común* o *inteligencia natural* a propósito de las más graves cuestiones sobre *el valor de nuestros conocimientos primordiales y fundamentales:* conocimiento de los primeros principios racionales, comunes a todos los hombres, y de la ley moral, necesaria para la vida de los individuos y de los pueblos; conocimiento natural de la existencia de Dios, principio y fin de todas las cosas; conocimiento de los misterios sobrenaturales sobre los cuales la revelación se expresa en términos de sentido común para ser accesible a todas las inteligencias de todos los países y de todos los tiempos.

Muchos espíritus realistas, que tienen hambre y sed de verdad, cansados de las interminables discusiones tituladas filosóficas acerca del valor de esos conocimientos primordiales y fundamentales, quieren librarse del individualismo de tal o cual pensador, del particularismo de las escuelas y volver al sentido común, a las certidumbres primeras de la razón natural.

Incluso no pocos filósofos, a pesar de todo lo que los divide, se inclinan a admitir que el conjunto de los conocimientos, necesarios para la vida intelectual, moral y religiosa de la humanidad entera, debe ser interpretado según el lenguaje mismo que los expresa, lenguaje de sentido común, y no según la terminología técnica de tal o cual filosofía; desde este punto le vista la significación y el valor de esas afirmaciones fundamentales serían las mismas que el sentido común les reconoce generalmente.

Hasta teólogos católicos se han puesto de acuerdo sobre este punto con los modernistas, a fin de determinar el sentido en el cual se debe entender las fórmulas dogmáticas, que expresan los misterios de la fe cristiana (1).

Esta posición merece indudablemente una gran consideración por parte de todos; inútil es que insistamos sobre sus ventajas. Pero si se la acepta en atención a estas mismas ventajas, queda por saber, lo cual cae de su peso, *qué es el sentido común*, cuál es su *objeto*, cuáles son sus *límites*, cuáles son sus *afirmaciones primeras* y sus *afirmaciones derivadas*, cuáles son las que a veces le son indebidamente atribuídas, finalmente, qué vale en su esfera propia.

¿A quién toca resolver el problema así planteado? ¿Al vulgo, incapaz de discernir las afirmaciones fundamentales de la razón natural y lo que ha podido añadírseles, reliquia de los prejuicios de tal raza o de tal civilización? Evidentemente no. ¿Habrá que dirigirse para resolver este problema a una ciencia particular, como la física, la matemática, la biología, la filología? Cada una de estas ciencias particulares puede decirnos, por cierto, cuál es su objeto propio, su método, sus problemas especiales y sus certezas, pero ninguna de ellas puede remontarse a las generalidades de las que al presente nos ocupamos.

A la filosofía pertenece tratar de las más altas generalidades, y al abordar el problema de la naturaleza y del valor de *la inteligencia natural* o del sentido común, toca ya el de su propio valor. Evidentemente se trata aquí de evitar la petición de principio y el círculo vicioso, para atenerse al examen atento de lo *real* inmediatamente *dado* y de la misma inteligencia.

¡Cuestión grave seguramente! Aquí reaparecerán más o menos las divergencias entre los filósofos.

El agnóstico, que sostiene que no podemos conocer sino los fenómenos, y que Dios, si existe, es absolutamente incognoscible, pretenderá que el sentido común no es sino

(1) Cf. "Revue du Clergé français", 15 de oct. de 1907.

un primer conocimiento confuso de ese orden fenoménico; no querrá ver en él sino una filosofía rudimentaria del *fenómeno* y no llegará a dar un sentido aceptable a las nociones de ser y de substancia, comúnmente admitidas.

El evolucionista absoluto, que sostiene que la realidad fundamental, fuente de todas las apariencias, es el devenir siempre inestable, de formas incesantemente renovadas, tratará de encontrar en el sentido común una filosofía rudimentaria del *devenir*. Si se le objeta que el sentido común, por el solo hecho de ser de todos los tiempos y de todos los lugares, es inmutable en su fondo, responderá: "Esta inmutabilidad no es más que superficial, es solamente la de un *conocimiento utilitario, con miras a la acción*, y no la de un conocimiento profundo de lo real, que es un cambio incesante." El evolucionista concederá de este modo una cierta inmutabilidad de orden práctico, y si admite los dogmas del cristianismo, no los tendrá por inmutables sino desde este punto de vista utilitario, por relación a la acción moral y religiosa.

En el extremo opuesto, el realismo absoluto de los ontologistas, que pretende que el primer acto de nuestra inteligencia natural es una intuición confusa de Dios, Ser primero, absolutamente inmutable, tratará de encontrar esta intuición en el sentido común, con el riesgo de confundir el ser en general, el ser de todas las cosas, con el ser divino, y nuestra inteligencia con la inteligencia divina.

Finalmente, la filosofía tradicional, muy diferente de todas esas concepciones opuestas entre sí, que admite la inmutabilidad absoluta de los primeros principios de la razón y de lo real o del *ser*, y que también reconoce la existencia de Dios, Primer Ser, siempre idéntico a sí mismo, y por lo mismo esencialmente distinto del mundo en incesante cambio, debe ver en el sentido común, como lo mostraremos, una filosofía rudimentaria del *ser*, opuesta tanto a las filosofías agnósticas o ateas del fenómeno y del devenir como al ontologismo panteísta.

* * *

Tal es claramente la situación del problema, según confesión propia de nuestros adversarios. Se lo comprenderá mejor por lo que escribía, respecto al valor de las nociones primeras y de las fórmulas de la fe, que encierran esas nociones, un bergsoniano muy conocido, E. Le Roy: "Es preciso, decía, entender las fórmulas de la fe en el sentido *obvio* y no en el sentido *docto*. Estamos de acuerdo sobre todo esto, y en verdad no es ésta una cosa de poca monta. Pero todo esto, sin embargo, bajo ciertos aspectos –he aquí lo que conviene advertir– constituye quizá menos aún una solución que el enunciado de un problema. En efecto, ¿cuál es el alcance preciso del lenguaje vulgar? ¿A qué plano de conocimiento pertenece? ¿En qué y por qué las afirmaciones del sentido común pueden llamarse independientes de toda filosofía teórica?... Es éste un problema fundamental cuya solución no es tan simple como podría creerse a primera vista... No olvidemos que el sentido obvio no permanece rigurosamente el mismo en todas las épocas, desde el momento en que uno se coloca en el punto de vista de una representación teórica. Particularmente, no sería difícil notar más de una diferencia entre la antigüedad y el medioevo, entre el siglo XIII y el nuestro, bajo este aspecto... Y si para descubrir lo que en el sentido común es realmente independiente de todo sistema, uno se limita siempre al punto de vista intelectualista, es decir al punto de vista de la *representación teórica*, se expone a cometer casi fatalmente un grave error... El sentido común contiene en estado confuso e informe no sé qué residuos de todas las opiniones filosóficas, de todos los sistemas que han estado un poco de moda. Se asemeja a un terreno de aluvión muy compuesto, de manera que *casi no interesa cuál metafísica puede llegar a reconocerse en él.* Entonces, cada uno se inclinará naturalmente a tomar como fondo primario del sentido común el de sus propias tendencias teóricas, con el que sin esfuerzo simpatiza... *¿Será preciso, pues, encomendar el cuidado de definir el "sistema" de sentido común a los espíritus no críticos, a los ignorantes incapaces de discernir las influencias que padecen?*

"Sea de ello lo que fuere, deseoso de evitar en la medida de lo posible una ilusión de esta clase, me he esforzado por definir el sentido común en sí mismo y por sí mismo, no como una primera aproximación de tal o cual metafísica. Entonces se me ha manifestado no ya como una ciencia y una filosofía rudimentaria, sino como una *organización utilitaria del pensamiento con miras a la vida práctica.* Es de este modo, fuera de toda opinión especulativa, *aunque sea de aquellas que él mismo profesa* (1), como es *vivido* efectivamente por todos. Y de este modo igualmente llega a concebirlo aquel que entre todos los filósofos ha penetrado con mayor profundidad su naturaleza específica y original: Bergson. El lenguaje propio del sentido común, puede decirse, es el lenguaje de la percepción corriente, por lo tanto un *lenguaje relativo a la acción*, hecho para expresar la acción... acción que con toda evidencia implica el pensamiento, puesto que se trata de la acción de un ser racional, pero que no encierra así sino un pensamiento enteramente práctico él mismo (2)." De aquí concluye E. Le Roy que los dogmas de la fe católica no tienen sino un sentido práctico, "la realidad que constituye el objeto de la fe nos es definida por la actitud y la conducta que ella exige de nosotros (3)". Sabido es que esta doctrina ha sido condenada por la Iglesia en la vigésimosexta proposición del decreto *Lamentabili* del 3 de julio de 1907 (4). En efecto, desde este punto de vista, el dogma "Jesús es

(1) Inútil es advertir que sobre esta incidencia nos separaremos profundamente de E. Le Roy.

(2) "Revue du Clergé français", oct. de 1907, pp. 212-214. Nosotros hemos subrayado muchas frases capitales en esta cita.

(3) *Ibidem.*

(4) "Dogmata fidei retinenda sunt tantummodo juxta *sensum practicum*, id est tanquam norma praeceptiva agendi, non vero

Dios" querría decir solamente: condúcete frente a Jesús como frente a Dios, sin afirmar sin embargo que es realmente Dios.

Nos hemos permitido esta larga cita porque ella, al paso que da una solución nominalista y pragmatista mucho más inaceptable a nuestros ojos que el realismo absoluto, platónico u ontologista, que le está radicalmente opuesto, plantea bastante bien el problema que es preciso resolver a cualquier precio. Le Roy reprocha "a los teólogos de nuestros días" porque no son verdaderamente mucho más filósofos en sus concesiones. Renueva contra ellos la crítica que generalmente se hace de la opinión de la Escuela escocesa, llamada escuela del sentido común: "¿Será preciso, pues, entregar el cuidado de definir el «sistema» de sentido común a los espíritus no críticos, a los ignorantes incapaces de discernir las influencias que padecen?"

La filosofía tradicional, preparada por Sócrates y Platón, sistematizada en sus líneas generales por Aristóteles, desarrollada en parte por los Padres, más perfectamente por Santo Tomás de Aquino y sus sucesores, ¿no sería más que una pura y simple codificación de las verdades de sentido común, codificación de buen tono, hecha por espíritus que pensaban bien, como la de los Escoceses o de los Eclécticos, pero sin vigor intelectual, sin originalidad profunda, sin un principio dominante, sin una idea madre, que mediante su desarrollo organice todas sus partes? ¿No es más que un *término medio* entre los sistemas extremos manifiestamente erróneos, entre el materialismo y el idealismo absoluto, entre el ateísmo, negación radical de Dios, y el acomismo, negación del mundo, absorbido en Dios? ¿Ha sido obtenida la filosofía tradicional neutralizando esos sistemas extremos los unos por los otros, para permanecer ella a su vez en una honesta mediocridad? ¿No es

tanquam norma credendi". El santo Oficio condena aquí un pragmatismo existente y no un pragmatismo quimérico, que no concedería ninguna intervención a la inteligencia en este "sensum practicum" regla de acción.

más bien una cumbre que se eleva, no sólo por encima de esos sistemas extremos opuestos entre sí, sino también por encima de la mediocridad ecléctica u oportunista, que permanece siempre a mitad de camino, porque no vislumbra los principios superiores que conciliarían todas las cosas? Las contradicciones aparentes que presentan los diversos aspectos de lo real no se resuelven, es verdad, sino por el equilibrio de sus términos llevados a su más alto grado. La armonía se hace en la cumbre de la pirámide, en la cima del pensamiento, en un principio único que contiene virtualmente los diversos aspectos de la realidad, a primera vista inconciliables.

Esto es lo que quisiéramos mostrar en la presente obra: por encima de un nominalismo pragmatista o utilitario, que conduce a declarar incognoscible lo real, y de un realismo ingenuo, que cree tener desde aquí abajo la intuición inmediata de Dios, por encima también de una vaga filosofía de sentido común, especie de compromiso que se contenta con neutralizar los sistemas extremos unos con otros, sin proporcionarnos ninguna afirmación vigorosa, precisa y comprehensiva, se eleva la verdadera metafísica tradicional, *filosofía del ser*, única verdaderamente conforme con el sentido común, porque ella sola es su desarrollo y justificación.

* * *

Examinaremos, pues, las principales teorías propuestas sobre la naturaleza y el valor del sentido común, especialmente la teoría pragmatista, recientemente expuesta por Bergson y Le Roy, que poco ha citábamos. En ella veremos, bajo las obscuridades y la literatura con que se cubre, una aplicación muy poco nueva del nominalismo empírico más radical. Este nominalismo, que al fin de cuentas reduce el conocimiento intelectual al conocimiento sensible, debe terminar fatalmente en la negación del valor ontológico de los dogmas, tanto y más que el conceptualismo kantiano.

Por oposición, veremos brevemente lo que puede decir sobre el mismo tema el realismo manifiestamente excesivo, de corte platónico y ontologista, que tiende a confundir el ser divino y el ser de las cosas, Dios y el mundo.

Por encima de estas concepciones opuestas entre sí y de un vago eclecticismo siempre fluctuante de derecha a izquierda, mostraremos en la obra de Aristóteles y de Santo Tomás la teoría clásica de la naturaleza y del valor del sentido común. La razón espontánea nos aparecerá como una filosofía rudimentaria del *ser*, dominando ya desde muy alto la filosofía del *fenómeno* y la del *devenir*.

Hemos sido llevados a esta conclusión por el estudio de las tres operaciones del espíritu: concepción, juicio y razonamiento.

Hemos visto verificarse cada vez más esta afirmación de Aristóteles y de Santo Tomás: *el objeto formal de la inteligencia es el ser*, como el objeto formal de la vista es el color, el de la conciencia el hecho subjetivo, el de la voluntad el bien. Desde este punto del objeto formal, en efecto, la distinción de la imagen y de la idea, del juicio y de la asociación, del razonamiento y de las consecuencias empíricas, se vuelve cada vez más aguda, los principios racionales se jerarquizan más fácilmente bajo el *principio de razón de ser*, que a su vez se resuelve por una reducción a lo imposible en el *principio de identidad*, el cual enuncia lo que primeramente conviene al *ser*. El problema de la objetividad del conocimiento, el de la substancia, el de Dios, como los de la libertad y de la espiritualidad del alma, se esclarecen con una luz nueva y encuentran su solución en una reducción constante al *ser*. "Illud quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quo omnes conceptiones resolvit est ens." (S. Th., *de Veritate*, q. I, a. 1.) En esta marcha necesaria del espíritu que juzga de todo por reducción al ser, su objeto formal, hemos sido llevados a ver una simple precisión del movimiento natural de la inteligencia espontánea. "Intellectus *naturaliter* cognoscit ens et ea quae sunt per se entis in quantum hujusmodi, in qua cognitione fundatur primorum principiorum notitia." *(C. Gentes*, l. II, c. 83). De ahí esa teoría del sentido común que ve especialmente en él, en estado rudimentario, la ciencia suprema definida por Aristóteles: *ἐπιστήμη τις ἣ θεωξεῖ τὸ ὄν καὶ τὰ τούτῳ ὑπαρχοντα μαθ' αὑτό*, scientia quae speculatur ens, prout ens est, et quae ei per se insunt *(Met.*, l. III, c. 1) (1).

Esta teoría en realidad ni es sino un esquema de una sistematización general de la filosofía del ser que nosotros trataremos de desarrollar.

De este modo hemos sido llevados a la conclusión de que las fórmulas dogmáticas, incluso expresadas en lenguaje filosófico, son accesibles en cierta medida al sentido común; si ellas lo superan por su precisión, permanecen en su prolongamiento natural y no subordinan el dogma a ningún sistema propiamente dicho (2).

En el estudio del pensamiento de Santo Tomás nos hemos inspirado especialmente en los trabajos del Padre Gardeil publicados en la *Revue Thomiste*, particularmente en un artículo aparecido en enero de 1904 sobre la *Relativité des formules dogmatiques*.

Nos hemos valido también de la síntesis delineada por el Padre del Prado, O. P., en su obra *De Veritate fundamenti Philosophiae Christianae* (3), en la que los tratados de Dios y de la Creación de Santo Tomás son relacionados con esta verdad suprema: en Dios solo la esencia y la existencia son idénticas (4).

(1) "La ciencia que contempla el ser como es y las cosas que de por sí le pertenecen." (N. del T.)

(2) La fe, fundada sobre la revelación, requiere una luz infusa sobrenatural, pero no ideas o nociones nuevas, ignoradas por el sentido común.

(3) Friburgo, Suiza, Imprenta San Pablo, 1 vol. grande en 8º.

(4) Finalmente debemos a la obra de A. Spir *Pensée et Réalité*, traducida del alemán por M. Penjon, algunas aclaraciones sobre las relaciones del principio de razón de ser y del principio de identidad que nos han permitido comprender mejor el pensamiento de Aristóteles y de Santo Tomás. En su ensayo de reforma de la filosofía crítica Spir se ha esforzado por devolver al principio de

§ 2. — *División de la obra*

La división de la presente obra se deduce de la naturaleza misma del problema planteado.

En una primera parte examinaremos *lo que es el sentido común,* su objeto, sus límites, sus afirmaciones fundamentales, su valor. Estudiaremos la respuesta dada a esta cuestión por las diferentes escuelas opuestas entre sí y finalmente la dada por el realismo tradicional o filosofía del

identidad el lugar que le corresponde en filosofía. Su originalidad está en haber comprendido que este principio es como el sol que lo ilumina todo en el campo del conocimiento, que revela la contingencia y la ininteligibilidad relativa del mundo y nos conduce a la afirmación de Dios, el único ser que es enteramente idéntico a sí mismo. Spir, persuadido que había encontrado finalmente el verdadero fundamento y el verdadero método de la filosofía, volvía así al pensamiento profundo de Aristóteles que relaciona toda la ciencia con el principio de contradicción y toda la realidad con el Acto puro.

En medio del escepticismo filosófico casi universal nacido de Descartes, de Hume y de Kant, nos consideramos afortunados al encontrar un filósofo que, a pesar de muchos errores ha sabido forjarse y conservarse esta convicción, que ha sido siempre la de la Escuela, de que en filosofía hay un gran número de verdades parciales, que interesa sobremanera ordenar bajo un principio supremo, el principio de identidad, bajo una idea única, la idea de ser. Constituyendo un todo estas verdades parciales alcanzarán finalmente su verdadera significación y todo su valor. "Entonces, como dice el intérprete francés de Spir, se descubrirán las diferencias y las relaciones de la filosofía y de las ciencias. La filosofía va hasta el fondo de las cosas; comienza donde las ciencias, que no pueden traspasar el terreno de la apariencia, se ven obligadas a detenerse. Es ella la que les da sus principios y la que asegura la validez de sus inducciones. Si se la comprende bien, se evitaría la confusión en que, aun en nuestros días, se debate la filosofía; se dejaría de sujetarla, invirtiendo los papeles, a las ciencias, de limitar su función a vanas generalizaciones que nuevos progresos en el estudio infinito del mundo empírico volverán siempre insuficientes; se vería en ella, finalmente, lo que es: la *más positiva de las ciencias, y la única que puede llegar desde ahora, a una verdad definitiva*". (*Pensée et Réalité,* prefacio de M. A. Penjon, p. IX, París, Alcan. 1896).

ser. Veremos el buen fundamento de esta doctrina que desarrolla y justifica las certezas espontáneas de la inteligencia natural mostrando su relación con "el ser", objeto formal de la inteligencia, y con el principio de identidad o de no contradicción.

En una segunda parte veremos lo que la filosofía del ser, desarrollo y justificación del sentido común, nos dice de *la existencia de Dios,* y lo que valen las pruebas tradicionales de esta existencia, frente a las objeciones recientes del agnosticismo y del evolucionismo. Este estudio completará al primero poniendo de relieve el principio de identidad o de no contradicción como ley fundamental del pensamiento y de lo real.

Finalmente en una tercera parte investigaremos si es conveniente afirmar que *las fórmulas dogmáticas de la fe cristiana,* aun expresadas en lenguaje filosófico, no tienen otra significación que la que el sentido común puede darles. No estamos muy convencidos de la verdad de la tesis sobre la cual se cree estar de acuerdo; no la admitiremos sin reservas. Pero en la suposición de que sea verdadera, uno puede preguntarse qué valor deben tener las nociones primeras del sentido común para ser capaces de expresar la realidad divina que Dios nos revela. En esta tercera parte estudiaremos especialmente la noción de persona desde el punto de vista ontológico, psicológico y moral, en el misterio de la Encarnación o de la unión hipostática.

PRIMERA PARTE

QUÉ ES EL SENTIDO COMÚN

Ya que el sentido común, por consentimiento general, no es más que la razón espontánea o primitiva, ha de esperarse que se hallarán entre los filósofos tantas teorías del sentido común cuantas teorías de la razón existen entre ellos. El empirismo como el racionalismo deben estar representados. Hasta no sería imposible encontrar en este punto las cuatro grandes teorías generales: 1ª empirismo; 2ª racionalismo innatista (Platón) u ontologista (Malebranche) con intuición pura de lo inteligible; 3ª racionalismo innatista sin intuición de lo inteligible (Kant); 4ª racionalismo empírico con intuición abstractiva de lo inteligible en lo sensible (Aristóteles); o desde el punto de vista metafísico: 1ª nominalismo; 2ª realismo platónico; 3ª conceptualismo puro; 4ª conceptualismo realista o realismo moderado.

En verdad, el sentido común no se reconoce a sí mismo sino en la más comprehensiva de estas cuatro teorías, en el racionalismo empírico o conceptualismo realista, que es precisamente, según propia confesión de Bergson, "la metafísica natural de la inteligencia humana (1)". La teoría

(1) *Evolution créatrice*, p. 352.

N. B. Acabamos de emplear para caracterizar la doctrina de Aristóteles y de Santo Tomás, la expresión *intuición - abstractiva* de lo inteligible en lo sensible, y la emplearemos muchas veces en el decurso de estas páginas. Es una manera abreviada de traducir lo que Santo Tomás llama *la aprehensión intelectual* del ser inteligible en lo sensible y *la intuición intelectual* de los primeros principios o leyes del ser, intuición unida a *la abstracción* que desprende del individuo sensible lo que lo constituye esencialmente, lo más real que hay en él, su ley funcional, cf. S. Tomás, I, q. 85, a. 1.

Santo Tomás habla con mucha frecuencia de la *simplex apre-*

nominalista del sentido común es ya más bien el *proceso del sentido común*, como lo serían por otra parte, en grados diversos, una teoría realista en el sentido de Platón, o una teoría puramente conceptualista en el sentido de Kant.

hensio intellectualis, primera operación del espíritu, anterior al juicio y al razonamiento; también la llama *indivisibilium intelligentia*, y en el *de Veritate*, q. 15, a. 1, ad 7um, dice: "Circa *naturas* rerum sensibilium primo figitur *intuitus* nostri intellectus", y II-II, q. 8, a. 1: "*Intelligere* dicitur quasi *intus legere*... Nam cognitio sensitiva occupatur circa qualitates sensibiles exteriores. Cognitio autem intellectiva *penetrat* usque ad essentiam rei. Objectum enim intellectus est *quod quid est*, ut dicitur in III *de Anima*, c. VI." Acerca del carácter intuitivo de este primer conocimiento intelectual, ver uno de los tomistas más profundos, JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus Phil. Logica*, q. 23, et. *Phil. nat.*, q. I, a. 3.

CAPÍTULO PRIMERO

LA TEORÍA NOMINALISTA DEL SENTIDO COMÚN

Para mostrar cómo el nominalismo es inducido a concebir el sentido común, 1º recordaremos una teoría recientemente propuesta por Le Roy; 2º de este modo seremos llevados a ver en qué consiste el nominalismo absoluto; 3º comparemos el nominalismo con los sistemas adversos en sus relaciones con el sentido común.

A. — TEORÍA PROPUESTA POR LE ROY

Esta teoría está expuesta en un artículo publicado en julio de 1899 en la "Revue de Métaphysique et de Morale": *Science et Philosophie*. Nos esforzaremos por obtener sus lineamientos principales.

§ 1. — *Los prejuicios particulares del sentido común*

En primer lugar desechemos una crítica hecha por Le Roy a propósito de la inmutabilidad del sentido común. Esta crítica no es, creemos, necesariamente solidaria de su teoría. El sentido común, nos dice, "no permanece rigurosamente el mismo en todas las épocas, desde el momento en que uno se coloca en el punto de vista de una representación teórica. Particularmente no sería difícil notar más de una diferencia entre la antigüedad y el medioevo, entre el siglo XIII y el nuestro, bajo este aspecto". Le Roy debe distinguir, me imagino, en cuanto al sentido común, dos esferas: una que corresponde al orden de las ciencias positivas (lo que Aristóteles llamaba el primer grado de abstracción), y otra que corresponde al orden metafísico,

moral y religioso (lo que Aristóteles llamaba el tercer grado de abstracción) (1). En esta última esfera, Bergson reconoce la inmutabilidad del sentido común, aun si uno se coloca en el punto de vista de una representación teórica. ¿No ha escrito, a propósito de la filosofía de Platón y de Aristóteles: "De este inmenso edificio, queda una sólida armazón, y esta armazón diseña las grandes líneas de una metafísica que es, creemos, la metafísica natural de la inteligencia humana (2)". "Un irresistible atractivo conduce a la inteligencia a su movimiento natural, la metafísica de los modernos a la metafísica griega (3)." "Todo es obscuro en la idea de la creación, si se piensa en *cosas* que serían creadas y en *una* cosa que crea, como se hace habitualmente, como el entendimiento no puede menos que hacerlo." Es una ilusión "natural a nuestra inteligencia" (4).

Por otra parte el mismo Le Roy admite, a propósito del sentido común, "*prejuicios particulares* propios de cada siglo y de cada temperamento, y *prejuicios generales* provenientes de las mismas condiciones en las que se desarrolla el conocimiento espontáneo (5)". En el primer grupo hace entrar "los errores sistemáticos —variables con los hombres, las circunstancias, los países y los tiempos— que

(1) Aristóteles. *(Met.,* X, c. III.) Las ciencias naturales no abstraen sino de la materia sensible individual, consideran todavía la materia sensible común; el químico hace abstracción de las particularidades de tal molécula de agua, para estudiar las propiedades sensibles del agua (primer grado de abstracción). Las ciencias matemáticas hacen abstracción de la materia sensible común para no considerar ya más que la cantidad continua o discreta (segundo grado de abstracción). La metafísica, la lógica, la moral, hacen abstracción de un modo total, para no considerar ya más que el ser en cuanto ser y sus propiedades, o los seres que se definen por una relación al ser en cuanto ser, es decir, los seres intelectuales y su actividad intelectual y voluntaria (tercer grado de abstracción).

(2) *Evolution créatrice,* p. 352.

(3) *Ibidem,* p. 355.

(4) *Evolution créatrice,* p. 270.

(5) "Revue de Métaphysique et de Morale", julio de 1899. p. 379.

provienen de los teorías en boga en cada época y que obscurecen el conocimiento corriente" (1). Si se entiende, en efecto, por sentido común el conjunto de las opiniones generalmente aceptadas en la época en que se vive, fácil es demostrar que éste se engaña y que cambia. "El sentido común, se dirá, conformándose con las primeras apariencias y mezclando además con ellas sus imaginaciones, admite frecuentemente como verdaderas cosas falsas. No hay una sola gran verdad científica que el sentido común no haya primeramente desconocido y rechazado. Cristóbal Colón, Galileo, Harvey han parecido, en su tiempo, estar desprovistos de todo sentido común (2)." De la misma manera, si por esta palabra se quiere entender el modo habitual, y con algún miramiento, de juzgar entre el vulgo, no se está equivocado al añadir: "En el propio orden de las verdades morales recela de todo lo que sale de lo ordinario y de lo común: la virtud socrática lo inquieta; la virtud estoica lo amedrenta; la misma virtud cristiana ha sido llamada la locura de la cruz. El buen sentido del excelente Plinio nada puede comprender de ella. Cuando los apóstoles, animados del nuevo espíritu, hablan a la muchedumbre, ésta los juzga «llenos de vino»; y el entusiasmo de San Pablo se granjea de Festo esta extraña reprensión: «Pablo, tú no tienes sentido común. *Insanis Paule!*» (3)." De esto es fácil concluir: la apelación al sentido común, es, de hecho, la apelación a la ignorancia y al prejuicio.

Evidentemente, pensando en estos "prejuicios particulares y variables del sentido común" ha escrito Le Roy: "El sentido obvio no permanece rigurosamente el mismo en todas las épocas desde el momento en que uno se coloca en el punto de vista de una representación teórica... El sentido común contiene en estado confuso e informe no sé qué residuos de todas las opiniones filosóficas, de

(1) "Revue de Métaphysique et de Morale", julio de 1899, p. 379.

(2) Rabier, *Logique,* 2ª edic. p. 375.

(3) Rabier, *Logique, ibid.*

todos los sistemas que han estado un poco de moda (1)."

"Pero al lado de estos prejuicios particulares propios de cada siglo y de cada temperamento, existen prejuicios generales provenientes de las mismas condiciones en que se desarrolla el conocimiento humano espontáneo (2)." Y como estos prejuicios generales son, para Le Roy, los mismos que obscurecen la metafísica de Aristóteles y de Santo Tomás, nada hay más cierto que decir que, en esta esfera, el sentido común "se asemeja a un terreno de aluvión muy compuesto; de manera que casi no interesa cuál metafísica puede llegar a reconocerse en él".

§ 2. — *Los prejuicios generales del sentido común*

Veamos, pues, cuáles son estos prejuicios generales. Aquí llegamos a la teoría nominalista del sentido común.

Estos prejuicios o postulados del pensamiento común son: 1º la división y la dislocación de la materia; 2º la materialización de las cosas del espíritu.

Le Roy rechaza la teoría de los nóumenos como también el empirismo vulgar que llevaría a considerar como la realidad misma aquello que ve nuestro espíritu ejercitado. "Declaramos muy simplemente, dice, que estamos sumergidos en un océano de *imágenes*, que constituyen, por definición, lo que llamamos la realidad, y nos proponemos examinar el valor de la organización que espontáneamente hemos impuesto a esta masa inmensa" (p. 382).

Establece en primer lugar, sin mayor dificultad, que la percepción primitiva es la de una continuidad movediza y heterogénea, *continuum sensibile*. Es el equivalente, bajo ciertos aspectos, de lo que dice Santo Tomás, después de Aristóteles, I, q. 85, a. 3: "El conocimiento sensible, como el conocimiento intelectual, es ante todo un conocimiento

(1) "Revue du Clergé français", oct. de 1907, pp. 212-214.

(2) "Revue de Métaphysique et de Morale", p. 379. Todas las citas siguientes están sacadas del mismo artículo; nos contentaremos con indicar su página.

confuso; la percepción primitiva es la de una masa amorfa, indistinta y movediza, en la que aparecen y desaparecen una multitud de cualidades que todavía no se distinguen." Pero Aristóteles y Santo Tomás, desde el punto de partida del conocimiento, se separan del empirismo asignando simultáneamente a la primera intuición abstractiva de la inteligencia su objeto propio, distinto del de la sensación, a saber: el *ser* en lo concreto, algo que es, τὸ ὄν. Para ellos, en esto difiere la percepción primitiva del hombre de la del animal: "Tam secundum sensum quam secundum intellectum cognitio magis communis est prior, quam cognitio minus communis." Cayetano ha analizado largamente este conocimiento absolutamente primero, al principio de su comentario del *de Ente et Essentia:* Ens concretum quidditati sensibili est primum cognitum ab intellectu nostro, cognitione actuali confusa."

Al lado del continuo bergsoniano o en el seno de este continuo que es para nosotros el *primum cognitum sensibile*, hay un *primum cognitum intelligibile*. El conocimiento sensible se hará, lo admitimos en cierta manera, por una división del *continuo* amorfo, indistinto y movedizo, el conocimiento intelectual por una división del *ser;* poco a poco dividiremos el ser en objeto y sujeto, en substancia y accidente (ser y modo de ser), en acto y potencia, etc., y nada será inteligible sino en función del ser así dividido. Y si se debe reconocer que la división del continuo sensible es con frecuencia utilitaria, artificial, práctica, se deberá sostener que la división de lo inteligible se impone al pensamiento y se impone como verdadera, en cuanto este pensamiento capta en una noción la razón de ser de otra noción.

De esta primera diferencia que separa al empirismo del conceptualismo realista se deriva una segunda: Admitir la intuición abstractiva del *ser* en la primera percepción del continuo sensible amorfo, equivale a admitir la dualidad del objeto, el ser que existe independientemente de la representación, y de la representación esencialmente relativa

al ser. Desde entonces, el conocimiento es concebido, por Aristóteles y Santo Tomás, como un contacto del sujeto y del objeto, de los sentidos y de los fenómenos del mundo exterior, de la inteligencia y del ser; la percepción indistinta del niño en mantillas no es por lo tanto más que una primera y muy imperfecta toma de contacto con las cosas; es el conocimiento sensible y el conocimiento intelectual que comienzan, ambos, a salir de su estado de indeterminación o de pura potencia. Por esta primera percepción, el niño conoce confusamente todo el mundo exterior, como por su primera intuición abstractiva del ser conoce confusamente la metafísica o ciencia del ser en cuanto ser. Para Le Roy, por el contrario, esta percepción primitiva es el ideal hacia el cual el conocimiento puro ha de esforzarse por regresar: ¿no es lo real "ese océano de imágenes en el que estamos sumergidos?"; la percepción primitiva nos lo revelaba sin deformarlo. Después, "en la realidad percibida hemos introducido *arreglos y simplificaciones* cómodas y hasta necesarias para la palabra y la acción. Hemos vivido: sería muy extraño que, removiendo en medio de las cosas sin conocerlas todavía, no las hayamos trastornado un poco" (p. 381). Ved una prueba de la manera con que hemos dividido y dislocado el continuo heterogéneo y huidizo que percibíamos primero de todo: "De un sólido a otro, hay discontinuidad para el tacto, continuidad para la vista: ¿por qué preferir la primera de estas indicaciones a la segunda, sino porque ésta es menos *cómoda* y menos *útil* que aquélla, o si se quiere, porque aquélla expresa mejor que ésta una propiedad de nuestro modo de acción?" (p. 383).

Por más dispuestos que estemos a admitir el carácter frecuentemente utilitario de la división del continuo sensible, en este punto no podemos seguir a Le Roy. Nadie puede negar la influencia de las comodidades prácticas sobre la organización del conocimiento de las cosas sensibles, claro está que descuidamos muchos datos inutilizables y molestos; ¿pero la misma acción no supone el conocimiento, "*nihil volitum nisi precognitum ut conveniens*"; y la acción no es tanto más segura, más eficaz y mejor cuanto mejor se sabe lo que es preciso hacer? En el caso presente, siempre habíamos pensado que convenía preferir las indicaciones del tacto a las de la vista, porque la vista tiene como objeto propio el color o la superficie coloreada, mientras que el tacto tiene por objeto propio la resistencia extensa y por ello la extensión en las tres dimensiones, que constituye precisamente la forma sólida.

Por lo demás, los indicios del tacto no son los únicos que nos permiten establecer la individualidad de los cuerpos. El criterio de la unidad substancial de un ser no es su unidad cuantitativa en el espacio, pues esta unidad cuantitativa no supone sino una unión accidental (conglomerado de moléculas); el único criterio es la actividad, y la acción que revela *la unidad del todo* debe ser producida por una *sola parte* y no por la asociación de las partes; pero es preciso que en esta acción se revele la influencia de las demás partes (1). La individualidad de los animales superiores se establece con la ayuda de este principio, que existe en el vulgo en estado confuso. Cuando, en lo real, distinguimos dos animales, o el animal y su ambiente, ¿es realmente un "arreglo, una simplificación cómoda para la palabra y para la acción?". Bergson, en *L'Evolution créatrice*, reconoce que el cuerpo viviente está aislado por la misma naturaleza, aunque su individualidad no sea perfecta. Es muy fácil establecer el carácter facticio de la división ante la simple comparación de las impresiones táctiles y visuales, y concluir: "La existencia de los cuerpos separados

(1) "Revue Thomiste", 1901, p. 644, P. DE MUNNYNCK, *L'Individualité des animaux supérieurs*. El autor cita como ejemplo el hecho siguiente: "Una yegua se quebró el hueso de la pierna. Después de su restablecimiento, se la destinó a la reproducción. Uno de sus potrillos, que se debió matar, presentó en el mismo lugar una soldadura, como si el hueso se hubiese fracturado. Se ha encontrado una soldadura parecida en la rótula de un niño cuya madre había tenido una caída violenta sobre las rodillas."

no nos es dada inmediatamente, es el resultado de la preferencia concedida a las impresiones táctiles." (p. 385).

"¿Qué nos queda, prosigue Le Roy, para creer en la realidad de cuerpos independientes? Se dirá quizá que cada uno de éstos es una región de homogeneidad, en el sentido de que dos puntos de un mismo sólido difieren menos entre sí que un punto de este sólido y un punto de la extensión circundante. Pero, ¿qué quiere decir este *menos?* Es necesario comprender bien que la *cualidad sola es real.* No hay cantidad sino allí donde hay posibilidad de medida, relación de lo que contiene a lo contenido, carácter espacial, en una palabra. Pero el espacio, en cuanto principio de medida, es objeto de intuición, no de experiencia; pertenece al espíritu, no a las cosas; éstas son puramente cualitativas." (p. 387). El carácter extensivo de las sensaciones del tacto y de la vista no permite admitir fácilmente lo que pretende aquí Le Roy.

El P. de Munnynck decía muy recientemente hablando de Ostwald, que también sacrifica la cantidad para explicarlo todo por la energía: "Si se examinan brevemente todos los caracteres que él atribuye a la energía, todas las funciones que ésta debe cumplir, se llega a esta conclusión fatal de que posee todas las propiedades y encierra todas las exigencias del *movimiento local*... Pero todavía no se ha llegado a separar la noción de «movimiento local» de la de «lugar»; bien podría la lógica establecer a priori que esta empresa de *depuración* está condenada de antemano; y un lugar *real* no es *real* y *actual* sino cuando está ocupado bajo cualquier razón. Pero entonces, ¿ocupado por qué cosa? Y no se diga que la «presencia» no es aún más que una manifestación de energía. Se puede y se debe reconocer que es indispensable un despliegue de energía para que una «presencia» nos sea conocida; pero no se trata de las condiciones de nuestro conocimiento; determinamos aquí las exigencias lógicas del lado objetivo de nuestras representaciones. Brevemente, se ve asomar aquí de nuevo ese «sujeto» tan aborrecido; y una vez embarcado en este

camino, no es imposible que se vaya hasta la substancia material, cuantitativa, que los dinamistas han abandonado desde Leibnitz (1)." El espacio, que pertenece al espíritu, no a las cosas, es el espacio absoluto, homogéneo, indefinido, la posibilidad de la extensión ilimitada en longitud, latitud y profundidad. Pero esta misma noción de espacio absoluto no puede provenir sino del espacio real y finito, o lugar ocupado por los cuerpos extensos o cuantitativos.

Supongamos que sin paralogismo alguno Le Roy haya eliminado la cantidad; vemos que es llevado a esta conclusión: "*Contrariamente al sentido común* que hace de ella un soporte indispensable y primordial la materia no puede ser definida sino por relación al espíritu, su esencia no puede ser expresada sino en término de alma, y su realidad no puede ser supeditada sino a la vida interior y a la acción moral" (p. 390). ¿Qué es, en efecto, el mundo material? un océano de imágenes cualitativas, "pasta plástica y maleable en la que la actividad viviente traza figuras y dispone sistemas de relaciones" siguiendo las comodidades de la vida práctica *(ibid.).*

Basta de cuerpos independientes, basta de cantidad real. ¿Habrá que decir otro tanto de la substancia, de la causa? Evidentemente. Sólo es real la continuidad cualitativa heterogénea y fugaz. "Pero es preciso esquematizar bien para comprender, y se lo hace espontáneamente. Tal es el origen y tal es el sentido inmediato de las nociones de *substancia*, de *causa*, de *relación*, de *sujeto*, etc. El sentido común, obsesionado por preocupaciones prácticas, imagina la existencia corporal bajo la forma de un invariante, que simboliza por una posición en el espacio; esto ya es, como hemos visto, abstraer y simplificar. Pero cuando viene luego al espíritu, sus tendencias no lo abandonan; sepulta por lo tanto al espíritu —esta actividad que nunca reposa— en una permanencia muerta sin la cual, muy equivocadamente, no ve ya una verdadera existencia: he aquí

(1) P. DE MUNNYNCK, "Revue des Sciences philosophiques et théologiques", enero de 1908, p. 137; *Bulletin de Philosophie.*

su más grave error... Una división es practicada a su vez en la continuidad movediza de la intuición interior... nos forjamos ideas separadas a semejanza de los cuerpos independientes y pensamos al espíritu como substancia" (p. 392). En lo tocante al filósofo, por el contrario, "*axiomas y categorías*, formas del entendimiento o de la sensibilidad, *todo esto se hace, todo esto evoluciona*, el espíritu humano es plástico y puede cambiar sus más íntimos deseos (1)".

Tales son los prejuicios generales del sentido común: división y dislocación de la materia, materialización de las cosas del espíritu. Conclusión: "El sentido común, cuando especula, realiza *entidades verbales*... Por otra parte, se inclina a no tener en cuenta sino lo que se ve y se toca, especializa y materializa, reifica y cuantifica todo (2)."

A pesar de esto, Le Roy afirma: "Su fondo es seguro, la forma criticable (3). ¿Cuál es este fondo? Es lo que es *vivido* efectivamente por todos, una organización utilitaria del pensamiento con miras a la vida práctica. El sentido común no posee un *valor de representación*, sino que tiene un *valor de significación* en cuanto que notifica la existencia de una realidad que él determina por la actitud y la conducta que debemos asumir y seguir para orientarnos hacia el objeto como causa. Consiguientemente, en las fórmulas dogmáticas, es necesario distinguir entre el valor de significación y el de representación. La adhesión irreformable y absoluta de la fe se encamina tan sólo al primero.

B. — El nominalismo absoluto

§ 1. — *La susodicha teoría del sentido común es una reedición del nominalismo absoluto*

Esta teoría del sentido común no es absolutamente nueva. No sería imposible encontrar sus primeros lineamientos en Heráclito. Ella se ha impuesto y se impondrá a todo nominalista cautivado por las apariencias sensibles y atento a su perpetua movilidad. *Substancias y cosas* no pueden ser para él más que entidades verbales *(flatus vocis)* por las cuales el sentido común reifica (1) e inmoviliza el flujo universal. Sabemos todo esto muy claramente desde Hume. Los tomistas conscientes ya decían de los nominalistas de la edad media: "opinio nominalium incidit in opinionem Heracliti et Cratylli qui (ut refert Arist. IV *Mét.*) nihil putabant esse praeter sensibilia quae videbant, quae cum experirent esse in continuo fluxu, nullamque subinde habere certitudinem, colligebant nullam posse habere scientiam de rebus (2)". Se puede decir de Le Roy lo que Leibnitz decía de Hobbes: "plus quam nominalis". Las páginas precedentes sobre la división reproducen en el fondo lo que era ya expresado con toda claridad en esa Suma del nominalismo que es la *Lógica* de Stuart Mill. En el libro tercero de esta obra, cap. v, § 4, se establece que la distinción del agente y del paciente es ilusoria. La tesis es clara y se impone según la exposición de los principios sensualistas de los que ella procede (3) Couturat en nada exagera cuando escribe a propósito del sistema berg-

(1) Le Roy, "Revue de Met. et de Morale", 1901, p. 305.
(2) "Revue du Clergé français", oct. de 1907, p. 213.
(3) *Ibid.*

(1) Traduzco literalmente esta palabra, que tampoco existe en francés y es un latinismo: de *res*, cosa o ser, y *facere*, hacer: hacer o constituir su ser o cosa. (N. del T.)
(2) Soto, *Dialectica Aristotelis. De Universalibus*, q. I. El nominalismo medieval consistía *en la negación de la realidad objetiva de las relaciones* de semejanza, fundamento del valor objetivo del concepto. Esta negación se vuelve a encontrar en Bergson *(Evolution créatrice*, p. 385.) El nominalismo sensualista moderno va más lejos, reduce la *idea* a una *imagen común acompañada de un nombre (Evolution créatice*, p. 327). Partiendo de estos principios, Le Roy debe reencontrar las conclusiones de Occam, el cual también creía haber destruído las pruebas tradicionales de la existencia del Dios único e infinito, distinto del mundo, así como los de la espiritualidad del alma, de la distinción del bien y del mal, y declaraba objeto de fe sobrenatural individual todo lo que sobrepuja la experiencia.
(3) "En la mayoría de los casos de causación, dice St. Mill, se hace comúnmente una distinción entre una cosa que obra y otra

soniano: "Bajo la metafísica sutil y refinada que lo disimula, se reconoce fácilmente el viejo sensualismo de Condillac, cuyo aforismo característico adopta precisamente Le Roy: las ciencias no son más que lenguas bien hechas (1)." La misma apreciación en Jacob en su notable estudio sobre "la filosofía de ayer y la de hoy": "La filosofía nueva, dice, representa exactamente la antípoda del racionalismo de los Platón, de los Aristóteles, de los Descartes, de los Leibnitz... Contingencia fundamental, devenir ilimitado, vida interior anterior a la inteligencia y a la inteligibilidad y creadora de una y de otra... es la antigua materia que asciende al primer plano y rechaza la idea... Aquí (mucho más que en Spencer) toda norma intelectual desaparece, la verdad no guarda ya ninguna significación que la eleve por encima de la experiencia pura y simple... Encontrar lo sensible bajo lo inteligible mentiroso que lo recubre y que lo oculta, y no como antes se decía lo inteligible bajo lo sensible que lo disimula. He aquí el oficio de la filosofía... Es invertir la legislación del entendimiento de la cual no se prueba pueda uno privarse... Un de-

que padece, entre un *agente* y un *paciente*. Estas dos cosas, se conviene en ello universalmente, son condiciones del fenómeno; pero sería absurdo llamar causa a la segunda, pues este título se reserva para la primera. Esta distinción sin embargo se desvanece ante el examen, o más bien se ve que es puramente *verbal;* pues resulta de una simple forma de expresión, a saber, que el objeto llamado *accionado* y que es considerado como el teatro en el que se verifica el efecto, ordinariamente está incluído en la frase por la cual se enuncia el efecto, de manera que, si fuese indicado aquél al mismo tiempo como una parte de la causa, resultaría de ello, al parecer, la incongruencia de suponerlo causándose a sí mismo.

"... Los que admiten una distinción radical entre el agente y el paciente se representan al agente como lo que produce un cierto estado o un cierto cambio en el estado de otro objeto que es llamado paciente. Pero considerar los fenómenos como *estados,* como objetos, es una especie de ficción lógica, buena para emplear algunas veces entre otros modos de expresión, pero que jamás se debería tomar para el enunciado de una verdad científica." *(Lógica, loc. cit.)*

(1) L. COUTURAT, *Contre le nominalisme de Le Roy* ("Revue de Métaphysyque et de Morale", enero de 1900, p. 93).

venir sin puntos fijos y sin leyes en el que el pensamiento propiamente dicho no se plantea sino por negación de lo real: he aquí los términos que mejor expresan la filosofía nueva, y que son precisamente los que definen el materialismo entendido en su significación más profunda (1)."

Le Roy por el contrario quiere reservar el nombre de materialista para los inmovilistas. Según esto, habrá que llamar materialistas a todos los partidarios de la filosofía del concepto: Sócrates, Platón, Aristóteles, Plotino, S. Agustín, S. Tomás, Descartes, Spinoza, Leibnitz y Kant, mientras que en adelante el nombre de espiritualista deberá ser otorgado a los hilozoístas antiguos, a Heráclito, a los estoicos, a los nominalistas de la edad media y a los empiristas ingleses. Por más atomistas que sean estos últimos, al decir de los representantes de la filosofía nueva, son menos inmovilistas, pensado todo (y por tanto menos materialistas según Le Roy), que los partidarios de la filosofía del concepto que admiten la inmutabilidad de Dios, la del alma inmortal y la de la ley moral. En realidad Le Roy es idealista en el sentido de que reduce lo *real* a la *imagen;* pero esta reducción es precisamente la negación de la *idea,* de manera que este idealismo sensualista o nominalista es un pariente muy cercano de lo que el espiritualismo superior ha llamado en todo tiempo materialismo.

§ 2. — *Refutación de este nominalismo: el objeto formal de la inteligencia es el ser (prueba). — La división del continuo sensible y la del ser o de lo inteligible.*

Nos contentaremos con esbozar aquí una refutación del nominalismo. Desde el punto de partida de la génesis de nuestros conocimientos, hemos dicho, nos separamos de Bergson, admitiendo al lado del *continuo indistinto y movedizo,* que es para nosotros el primer objeto conocido

(1) JACOB, *La Philosophie d'hier et celle d'aujourd'hui* ("Rev. de Mét. et Mor.", marzo de 1898).

confusamente por el sentido, un *primum cognitum intelligibile* que es el *ser* en lo concreto, τὸ ὄν, algo que es. Del mismo modo que nada es visible sino por el *color* (objeto formal de la vista), que nada es perceptible para el oído sino por el *sonido* (objeto formal del oído), de la misma manera nada es inteligible sino por el *ser* y en razón de su relación con el ser (objeto formal de la inteligencia). La inteligencia sobre todo no es inteligible por sí misma sino como relativa al ser o a la razón de ser, que es el centro inteligible de todas sus ideas, el vínculo de todos sus juicios y de todos sus razonamientos. No se puede definir la vista sino por una relación a la luz y al color, el oído sino por una relación al cuerpo sonoro, la conciencia sino por una relación al hecho consciente, la inteligencia sino por una relación al ser (¹). Afirmar con Le Roy que las nociones de substancia, de causa, de relación, de sujeto, etc... como también las de potencia y acto, son no divisiones primeras del ser, sino el resultado de la división utilitaria del *continuo sensible*, equivale, evidentemente, a adoptar, como lo advierte Couturat, el sensualismo más radical que jamás haya existido.

Este sensualismo se refuta poniendo de relieve la distinción que separa al hombre del animal. "Según mi parecer", decía J. J. Rousseau, reproduciendo sin sospechar quizás el pensamiento de Aristóteles, "la facultad distintiva del

(¹) SANTO TOMÁS, *C. Gentes*, l. II, c. 83: "Cum natura semper ordinetur ad unum, unius virtutis oportebit esse naturaliter unum objectum: sicut visus *colorem* et auditus *sonum*. Intellectus, igitur, cum sit una vis, est ejus unum naturale objectum cujus per se et naturaliter cognitionem habet. Hoc autem oportet esse id, sub quo comprehenduntur omnia ab intellectu cognita, sicut sub colore comprehenduntur omnes colores qui sunt per se visibiles; quod non est aliud quam *ens*. Naturaliter igitur intellectus noster cognoscit *ens et ea quae sunt per se entis, in quantum hujusmodi:* in qua cognitione fundatur primorum principiorum notitia, ut non esse simul afirmare et negare, et alia hujusmodi. Haec igitur sola prima intellectus noster naturaliter cognoscit, conclusiones autem per ipsa, sicut per colorem cognoscit visus omnia sensibilia tam communia quam sensibilia per accidens."

ser inteligente es poder dar un sentido a esta pequeña palabra: *es* (¹)" que pronuncia cada vez que juzga. Aristóteles decía equivalentemente pero de una manera más precisa: el objeto formal de la inteligencia es el ser. La prueba de ello está en que la inteligencia en cada una de sus tres operaciones (concepción, juicio, razonamiento) nada alcanza sino desde el punto de vista del ser.

Examinemos en particular estas tres operaciones del espíritu.

La idea difiere de la imagen porque contiene la *razón de ser* de lo que representa *(quod quid est, seu ratio intima proprietatum)*, mientras que la imagen común de los nominalistas (²), acompañada del nombre común, contiene

(¹) *Profession de foi du vicaire savoyard.*

(²) Para Bergson y Le Roy como para Hobbes, casi todos los ingleses, Condillac y Taine, el concepto abstracto no es más que un residuo más pobre que las imágenes concretas y vivientes de las cuales procede. Es solamente una *imagen media* acompañada de un *nombre* o de una tendencia a nombrar. "Cuando las imágenes sucesivas no difieren mucho unas de otras, las consideramos a todas como el acrecentamiento y la disminución de una única *imagen media,* o como la deformación de esta imagen en sentidos diferentes. Y es en este término medio que nosotros pensamos cuando hablamos de la *esencia* de una cosa o de la cosa misma" *(Evolution créatrice,* p. 327). "Del devenir en general no tengo más que un conocimiento verbal" *(Ibid.,* p. 332). En *Matière et mémoire* (pp. 169-176) Bergson indica el origen enteramente utilitario de la idea general: la identidad de reacción ante acciones superficialmente diferentes cuyas diferencias no nos interesan es el germen que la conciencia humana desarrolla en ideas generales. Esto se explica por la constitución de nuestro sistema nervioso: aparatos de percepción muy diversos, reunidos todos, por intermedio de los centros, a los mismos aparatos motores. *La abstracción es, pues, un poner de realce debido a un fenómeno motor.* Lejos estamos del entendimiento agente de Aristóteles. La esencia de la idea general así abstracta es moverse sin cesar entre la esfera de la acción (una actitud corporal que tomar o una palabra que pronunciar) y la de la memoria que contiene millares de imágenes individuales. La idea general se nos evade desde el momento que pretendemos detenerla en una u otra de estas dos extremidades, "ella consiste en la doble corriente que va de la una a la otra. Siempre dispuesta a cristalizarse en palabras pronunciadas, sea

solamente en estado de yuxtaposición las notas que hace conocer y no hace esas notas inteligibles.

Con frecuencia se opone la idea y la imagen diciendo que la idea es abstracta y universal, mientras que la imagen es concreta y particular. La oposición es menos clara si se trata de la imagen común o compuesta formada mecánicamente por asociación de imágenes particulares parecidas (refuerzo de las semejanzas y eliminación de las diferencias), sobre todo si se considera esta imagen común acompañada del nombre común. Además, el carácter de abstracción no es más que una propiedad de la idea y aun una propiedad de la idea humana en cuanto humana, sacada de los datos sensibles. La universalidad asimismo no es más que una propiedad de la idea, propiedad consiguiente al carácter abstracto, pero no designa su esencia. La esencia de la idea en cuanto idea, sea que se trate de idea humana, angélica o divina, es contener el objeto formal de la inteligencia en cuanto inteligencia (humana, angélica o divina), es decir, el ser o la razón de ser.

Un ejemplo citado por Vacant ayudará a comprender esta diferencia en el conocimiento intelectual más elemental. "Poned a un salvaje en presencia de una locomotora, hacedla marchar delante de él, dadle tiempo de examinarla y de examinar otras máquinas parecidas. Mientras no haga más que verlas correr, mientras se contente con considerar sus diversas piezas, no tendrá de ella sino un conocimiento sensible y particular (o si queréis una imagen común, acompañada de un nombre, como la que podría tener un papagayo). Pero si es inteligente, comprenderá un día que allí ha de haber una fuerza motriz que la locomotora produce o aplica...; si llega a comprender que esta fuerza motriz es obtenida por la dilatación del vapor aprisionado, entenderá *lo que es* una locomotora *(quod quid*

a evaporarse en recuerdos". La idea general es debida así a la constitución de nuestro cerebro. Se encuentra una explicación también materialista de la libertad en la *Evolution créatrice*, pp. 284-287.

est) y se formará de ella un concepto específico... Los sentidos no ven más que elementos materiales, una masa de hierro negro, dispuesta de una manera particular. La idea muestra algo *inmaterial:* la *razón de ser* de esta disposición y del arreglo de estas diversas piezas. La idea reviste un carácter de *necesidad,* por ella vese que es necesario que toda locomotora marche cuando se dan las condiciones cuya razón no se veía antes. Finalmente la idea es *universal,* por ella se comprende que todas las máquinas de este modo fabricadas tendrán el mismo poder y llegarán al mismo resultado (1)."

La imagen común de la locomotora contenía tan sólo en estado de yuxtaposición los elementos sensibles comunes, no contenía su razón de ser ni los hacía inteligibles.

Tomemos ahora la idea de hombre tal como nos la da en su término la psicología racional. Esta idea no contiene mecánicamente yuxtapuestos y asociados los caracteres comunes a todos los hombres: racional, libre, moral, religioso, sociable, dotado de palabra, etc.; ella hace *inteligibles* a todos estos caracteres mostrando su *razón de ser* en el primero de entre ellos; expresa el *quod quid est* del hombre. Lo que hace que el hombre sea hombre, no es la libertad, la moralidad, la religión, la sociabilidad o la palabra, es la razón; pues de la razón se deducen todas las demás notas. La misma racionabilidad se hace inteligible cuando establecemos, como lo hacemos en este momento, que la *razón de ser* de las tres operaciones del espíritu estriba en la relación esencial de la inteligencia al *ser.*

A decir verdad, es necesario conceder a los nominalistas que hay pocas ideas que sean capaces de llegar a ser plenamente inteligibles, es decir, de ser vinculadas al ser, objeto formal de la inteligencia. Estas son las ideas del tercer grado de abstracción (abstracción de toda materia), las de orden metafísico, espiritual y moral (ideas de ser, de unidad, de verdad, de bondad; idea de la inteligencia

(1) Vacant, *Etudes comparées sur la Philosophie de S. Thomas d'Aquin et celle de Scot,* t. I, p. 134.

definida por relación al ser; idea de la voluntad definida por relación al bien; idea de las primeras divisiones del ser: potencia y acto y las cuatro causas...). Desde el segundo grado de abstracción (matemática) la inteligibilidad es menor, aunque el estudio de estas ciencias es más fácil para el hombre porque su objeto está más cerca de los sentidos. Finalmente en el primer grado de abstracción, en las ciencias naturales, no tenemos ya más que definiciones empíricas y descriptivas, no se llega a hacer *inteligibles* las propiedades encontrando su *razón de ser* en una diferencia específica (1). "Ignoramos", dice Santo Tomás, "muchas propiedades de las cosas sensibles, y muchas veces no podemos encontrar perfectamente la razón de sus propiedades que aprehendemos (2)." Es el campo de la δόξα, de la opinión, decía Platón; cosas accesibles a nuestros sentidos, pero *poco inteligibles en sí*, decía Aristóteles, porque son esencialmente materiales y variables *(in materia et in motu)*. La crítica reciente de las ciencias está plenamente de acuerdo sobre este punto con Platón y Aristóteles (3), reconoce que la ciencia positiva no puede

(1) Refiérese aquí el autor a un sector tan sólo del primer grado de abstracción: el de las ciencias naturales, que estudian el ser material en cuanto *material* o *sensible*. Sin embargo, conviene recordar que también en este primer grado de abstracción se ubica la Filosofía natural, que versa sobre el ser material en cuanto *ser* o *inteligible*. (N. del T.)

(2) "Rerum sensibilium plurimas proprietates ignoramus, earumque, proprietatum, quas aprehendimus, rationem perfecte in pluribus invenire non possumus." *(C. Gentes,* l. I, c. 3.) "Essentiales rerum differentiae sunt ignotae frequenter et innominatae." *(De Potentia,* q. 9, a. 2, ad 5.) *Post. Anal.* l. 1, lec. 41. *Phys.*, l. II, lec. 3, *Met.*, l. II, lec. 1, 2; l. IV, lec. 1.

(3) Duhem acaba de mostrar en su *Essai sur la notion de la théorie physique de Platon à Galilée* (*"Annales de Phil. chrét."*, 1908) que Santo Tomás, y después de él la universidad de París, "desde principios del siglo XIV hasta comienzos del siglo XVI, ha dado en lo tocante al método físico, unas enseñanzas cuya precisión y profundidad superan en mucho todo lo que el mundo oirá decir a este propósito hasta mediados del siglo XIX"; cf. *"Annales de Phil. chrét."*, julio de 1908, pp. 352-376. Conocido

sino comprobar hechos, sus relaciones relativamente constantes o sus leyes aproximadas y clasificar estas leyes o hechos generales por medio de hipótesis provisorias de las cuales no se puede tener la esperanza de vincularlas al ser.

Lo cual equivale a decir, contrariamente a Kant y a los positivistas, que casi no hay verdaderamente *ciencias* en el sentido pleno de la palabra fuera de la metafísica (metafísica general y metafísica especial de Dios y del alma) con la lógica, la moral, la cosmología general y la matemática, si por ciencia se entiende el conocimiento que asigna el *porqué* o la *razón de ser necesaria* de lo que ella afirma (1). La ciencia positiva no conoce este *propter quid* sino solamente el *quia*, los hechos generales. Ella sabe que el calor dilata el hierro, pero no *por qué* el calor dilata el hierro, pues ignora la razón de ser específica del calor y del hierro. La parte de inteligibilidad que hay en ella proviene de la aplicación que ella hace de los principios metafísicos de causalidad, de inducción, de finalidad. Su objeto, por ser esencialmente material e inestable, se halla en las fronteras inferiores del ser y por consiguiente de la inteligibilidad.

es el pasaje clásico de Santo Tomás: "Las suposiciones que los astrónomos han imaginado no son necesariamente verdaderas; aunque estas hipótesis parezcan *salvar los fenómenos* *(salvare apparentias)*, no se debe afirmar que son verdaderas, pues quizá se podría explicar los movimientos aparentes de las estrellas por algún otro procedimiento que los hombres no han concebido todavía", *de Coelo*, l. II, lec. XVII y también l. I, lec. 3, y *Summa Theol*:, I, q. 32, a. 1, ad 2. Duhem muestra igualmente que "Belarmino y el que iba a ser Urbano VIII hicieron a Galileo las observaciones tan lógicas que ya antes habían sido formuladas con tanta claridad por Santo Tomás de Aquino, Osiander y muchos otros, pero no llegaron al parecer a convencerlo y a apartarlo de su exagerada confianza en el alcance del método experimental...". "Contra el realismo impenitente de Galileo, el Papa dió libre curso al realismo (hecho) intransigente de los peripatéticos del S. Oficio". ("Annales de Phil. chrét.", septiembre de 1908.)

(1) *"Scire simpliciter est cognoscere causam propter quam res est et non potest aliter se habere". Pos. Anal.*, l. I. (Coment. de S. Th., lec. 4).

La segunda operación del espíritu, el juicio, demuestra todavía mejor, si ello es posible, que el objeto formal de la inteligencia es el *ser*. El alma de todo juicio es el verbo *ser:* Este hombre camina = este hombre *es* caminante. En el juicio, el verbo ser afirma la identidad real del sujeto y del predicado que no son sino lógicamente distintos: este hombre es (el mismo ser que es) caminante. En otros términos, el verbo ser afirma que lo que es designado por el sujeto y lo que es designado por el predicado es en realidad *un solo y mismo ser* (posible o actual). El juicio recompone y restituye al ser lo que la abstracción ha separado (1). "Ea quae seorsum intelligimus, oportet nos in unum redigere per modum compositionis vel divisionis enuntiationem formando." (I, q. 14, a. 14; q. 85, a. 5. *C. Gentes*, l. I, c. 57.) Esta presencia del ser en el juicio lo diferencia radicalmente de la asociación que no es más que una yuxtaposición mecánica de dos imágenes.

Por el razonamiento en fin aprehendemos la *razón de ser* (extrínseca) de lo menos conocido en lo más conocido, mientras que las consecuciones empíricas regidas por las leyes de la asociación no son aún sino yuxtaposiciones de imágenes. La demostración a priori nos hace conocer la razón de ser extrínseca de la cosa afirmada por la conclusión; la demostración a posteriori nos hace conocer la razón de ser extrínseca de la afirmación de la cosa. Ejemplo de demostración a priori: Todo ser cuya naturaleza es absolutamente simple es incorruptible; es así que el alma humana tiene una naturaleza absolutamente simple; por lo tanto es incorruptible. Este razonamiento nos muestra la *razón de ser* extrínseca de la incorruptibilidad del alma. Esto supone que en la mayor se tiene la intuición intelectual de la simplicidad considerada en sí misma y como razón de ser de la incorruptibilidad. Si por el contrario, como quieren los nominalistas, los términos de las premisas no son sino imágenes comunes, acompañadas de un nombre, ni qué decir tiene que el silogismo es una vana tautología como lo han sostenido Sextus Empiricus, Stuart Mill y Spencer. La mayor, decía Sextus, supone que se han verificado todos los casos particulares, y comprendido aquel que designa la conclusión; en efecto, para el nominalista el nombre común no expresa el universal que está fundamentalmente en las cosas, solamente designa una colección de individuos. La demostración a posteriori nos da la *razón de ser* extrínseca de la afirmación de la cosa; ejemplo: El modo de la operación sigue al modo de ser; es así que el alma humana posee una operación íntrinsecamente independiente de todo órgano; por lo tanto el alma humana en su ser es intrínsecamente independiente de todo órgano, es decir espiritual. Vemos la razón por la cual debe necesariamente afirmarse la espiritualidad del alma.

(1) Ni Dios ni el ángel hacen esta síntesis mental, expresión de una identidad real, porque no abstraen lo inteligible de lo sensible; entendiendo un inteligible, penetran con una única intuición su naturaleza y sus propiedades.

Si consideramos ahora los principios sobre los cuales reposa la consecuencia de las demostraciones, veremos además que esta consecuencia no puede ser comprendida sino por una facultad que tiene por objeto formal el *ser*. Las demostraciones directas u ostensivas están fundadas sobre el principio de identidad, inmediatamente implicado en la idea de *ser:* reposan en efecto sobre el principio "dictum de omni dicitur de singulis contentis sub illo" o desde el punto de vista de la comprehensión "praedicatum praedicati est praedicatum subjecti", lo que equivale a decir "quae sunt eadem uni tertio sunt eadem inter se", principio que se deriva inmediatamente del principio de identidad "el ser de sí es uno y el mismo". Las demostraciones indirectas o por absurdo están fundadas sobre el principio de contradicción el cual no es más que una forma negativa del principio de identidad: "un mismo ser no puede al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto ser lo que es y no serlo". Siendo el mismo principio de inducción, sea cual fuere el parecer de los nominalistas, un derivado del principio de

razón de ser (¹), vese que el razonamiento sea deductivo sea inductivo no puede ser sino el acto de una facultad que tiene por objeto el *ser.*

El examen de las tres operaciones del espíritu nos muestra, pues, que si el *objeto propio* de la inteligencia humana en cuanto humana (en cuanto unida al cuerpo) es la *esencia de las cosas sensibles,* en función de las cuales, aquí abajo, conoce todas las cosas, el *objeto formal y adecuado* que le conviene en cuanto inteligencia (dominando al cuerpo) es el *ser* sin restricción, lo cual le permitirá conocer de alguna manera todos los seres, todo lo que tiene razón de ser (I, q. XII, a. 4). El ser del que aquí se trata no es precisamente el ser existente de hecho, es el que prescinde del estado de simple posibilidad y del estado de existencia actual, es lo que es o puede ser. De este modo concebimos *lo que es* el hombre, hecha abstracción de una existencia actual; igualmente juzgamos que el hombre *es* libre y lo probamos: *porque es* racional. El objeto de la inteligencia es el *ser real que se divide en posible y actual;* pues el posible es ya real (²), *quid capax existendi,* distinto del ser de razón *(puro pensable)* y de la pura nada que ni siquiera puede ser objeto de pensamiento. Cuando digo: "Es imposible que una cosa si es no sea", afirmo una imposibilidad real y no solamente una imposibilidad lógica (o impensabilidad).

El *ser* aparece, pues, como la luz objetiva de la inteligencia, el principio de universal inteligibilidad: "Intellectus naturaliter cognoscit ens et *ea quae sunt per se entis* inquantum hujusmodi, in qua cognitione fundatur primorum principiorum notitia." Los principios de finalidad y de causalidad, como el principio de inducción, son derivados del *principio de razón de ser.* Y este último, como lo mostraremos después (¹), está vinculado con el *principio de identidad* por el principio de contradicción. En cuanto al *principio de substancia,* no es, como acabamos de verlo, más que una simple determinación del principio de identidad.

(¹) Si la misma causa natural en las mismas circunstancias no produjese el mismo efecto, el cambio del efecto (sin previo cambio en la causa y en las circunstancias) serían sin *razón de ser.*

(²) Cf. S. THOMAS, Quod. l. VIII, q. I, a. 1; CAYETANO, in I. *de Ente et essentia,* c. 4, q. 6; ZIGLIARA, *De la lumière intellectuelle,* t. III, p. 209.

Si nuestra inteligencia pues reifica, de ninguna manera es porque está "obsesionada por preocupaciones prácticas", sino porque es una inteligencia, porque tiene por objeto ese trascendental que empapa todas las cosas: el *ser,* y no el color, o el sonido, o el hecho interno.

La *substancia,* muy lejos de ser "una posición en el espacio", resultado de la división del continuo sensible, es un principio formal de un orden diferente de la cantidad y de las cualidades sensibles. Todo entero en el todo, y todo entero en cada parte, este principio formal asegura la unidad del todo. Los sentidos no lo pueden descubrir. Sólo la inteligencia lo alcanza. En lo tocante a esta inteligencia, la substancia no es más que una determinación primera del ser, necesaria para hacer inteligible en función del ser un grupo fenoménico que se presenta como autónomo. Desde la primera presentación de un objeto sensible cualquiera, como las mantillas con que el niño es envuelto, al paso que la vista percibe el color de este objeto, el tacto, su forma y su resistencia, la inteligencia capta confusamente el *ser,* "algo que es". Este primer objeto conocido por la inteligencia se hará de una manera precisa sujeto uno y permanente (substancia) cuando la inteligencia advierta la multiplicidad de sus fenómenos y su cambio. Lo múltiple, en efecto, no es inteligible sino en función del uno, y lo transitorio sino en función de lo permanente o de lo idéntico; porque "el ser de sí es uno y el mismo" es una de las fórmulas del principio de identidad, del cual el principio de substancia no es más que una determinación. La inteligencia, en la génesis de sus conocimientos, pasa de la

(¹) Cf. primera parte, cap. II, § 6, p. 103.

idea de ser, que contiene ya implícitamente la idea de substancia, a las ideas confusas de modo de ser, de multiplicidad, de cambio; ella trata de hacer inteligibles estas nuevas ideas a la luz de la idea de ser; entonces es cuando ella conoce "algo que es", como sujeto uno y permanente, como ser en el sentido pleno de la palabra, como *lo que existe* o *subsiste (substancia)*. De ahí es llevada a precisar la idea de modo de ser, que no puede definirse sino en función de lo que existe en sí: el modo de ser *ens entis*, no es lo que existe o subsiste *(id quod est)*, sino aquello, por lo cual una cosa es modificada de tal o cual modo *(id quo aliquid est tale)* (1).

"Las modificaciones suponen el modificado. Este, tan sólo, puede explicar la permanencia, la continuidad de lo real bajo el flujo evolutivo del cosmos (2)."

Bergson y Le Roy, tratando de explicar la inteligencia humana por la hipótesis de la evolución, reducen el hombre al animal (3); si el animal privado de inteligencia pu-

(1) SANTO TOMÁS ha mostrado muy bien este progreso en el conocimiento intelectual, que pasa como el conocimiento sensible de lo confuso a lo distinto; ésta es la razón profunda por la cual nuestra inteligencia está obligada a unir o separar nociones en sus juicios afirmativos o negativos, y en sus razonamientos. "Intellectus humanus non statim in prima aprehensione capit perfectam rei cognitionem: sed primo aprehendit aliquid de ipsa, puta quidditatem ipsius rei, quae est primum et proprium objetum intellectus (conocimiento confuso de la definición real, *quid rei*, implicada en la definición nominal, *quid nominis*); deinde intelligit proprietates et accidentia et habitudines circumstantes rei essentiam (este conocimiento confuso de las propiedades precisa el conocimiento de la definición, permite obtener la diferencia específica, el *quid rei* distinto, que a su vez explica a priori las propiedades). Et secundum hoc necesse habet unum aprehensum alii componere et dividere et ex una compositione et divisione ad aliam procedere: quod est raciocinari." I, q. 85, a. 5. Tal es la división de lo inteligible, paralela a la división de lo sensible, pero de un orden diverso.

(2) P. DE MUNNYNCK, *op. cit.*, p. 137.

(3) "Nuestra inteligencia en el sentido estricto de la palabra, dice Bergson, está destinada a asegurar la inserción perfecta de nuestro cuerpo en su medio, a representarse las relaciones de

diese hablar, la substancia, *lo que es*, no sería para él sino una entidad verbal, *flatus vocis*: "La facultad distintiva del ser inteligente es poder dar un sentido a esta pequeña palabra *es*." Pero, por la misma razón, Bergson y Le Roy deberían rehusar tanto al hombre como al animal la conciencia de su propio yo; ¿tendría conciencia el hombre de su yo opuesto al no-yo si su inteligencia por reflexión sobre sí misma no dividiese el ser *(primum cognitum)* en sujeto relativo al ser y en objeto concebido desde entonces como no-yo; y si ella no concibiese el sujeto como uno e idéntico bajo sus fenómenos múltiples y transitorios, es decir como substancia?

Como lo mostraremos largamente más adelante (1), potencia y acto, materia y forma, causa eficiente y final, no son más divisiones del continuo sensible, sino divisiones del ser que tan sólo la inteligencia percibe en ese continuo que los sentidos aprehenden. Potencia y acto y las cuatro causas son divisiones del ser que se imponen para hacer inteligibles en función del ser y del principio de identidad la *multiplicidad y el devenir*.

Substancias, causas, potencia y acto, todo esto son entidades verbales, dice Le Roy; división utilitaria a la que hemos recurrido porque facilita la palabra y la acción de la vida práctica. División absolutamente necesaria, diremos nosotros, bajo pena de caer en el absurdo, de negar el principio de identidad como la ley fundamental de lo real y de poner la contradicción en el principio de todo.

las cosas exteriores entre sí, finalmente a pensar la materia. La inteligencia se siente a gusto cuando se la deja entre los objetos inertes, más especialmente entre los sólidos, en los que nuestra acción encuentra su punto de apoyo y nuestra industria sus instrumentos de trabajo". *Evolution créatrice*, p. 1.

(1) Cf. primera parte, cap. II, § 6, 7, pp. 99-111 y en el estudio siguiente sobre las pruebas de la existencia de Dios, segunda parte, cap. II, § 4, pp. 184-191.

§ 3. — *Consecuencias del nominalismo bergsoniano: Negación de la razón y del valor objetivo del principio de no contradicción*

Esta es, en efecto, la última palabra del bergsonismo: la teoría del sentido común que se nos presenta supone la verdad del nominalismo empirista; pero de un nominalismo tal que es la negación absoluta de la razón y aun quizá de la conciencia.

Negación de la razón: a los conceptos rígidos no responden "naturalezas"; las mismas nociones primeras y los mismos principios absolutamente primeros no son sino aspectos superficiales tomados sobre el devenir. El principio de identidad o de no contradicción es engañador. Ley primera de la razón razonadora, no podría ser la ley primera de lo real: la realidad fundamental es devenir. Como prueba, este testimonio de los *sentidos:* "hay *más* en un movimiento que en las sucesivas posiciones atribuídas al móvil, más en un devenir que en las formas alternativamente atravesadas, más en la evolución de la forma que en las formas realizadas una después de otra (1)." Indiscutible si solamente se trata de las inmovilidades tomadas por los sentidos sobre el devenir, ésta proposición erigida en principio absoluto se convierte en esta otra: "*hay más en el movimiento que en lo inmóvil;* del movimiento, pues, debería partir la especulación (2)" para explicar lo inmóvil; la realidad fundamental es devenir.

Tal es el argumento sobre el que reposa todo el sistema bergsoniano. Fácil es ver que es la negación del valor objetivo del principio de identidad. ¿Por qué, para Bergson, hay *más* en el movimiento que en lo inmóvil? A causa de que colocado como Heráclito en el punto de vista de los sentidos (experiencia interna y externa), *lo inmóvil* para él es *lo que está en quietud* y con la quietud jamás se hará

(1) *Evolution créatrice,* p. 341.
(2) *Evolution créatrice,* p. 341.

el movimiento como lo prueban los argumentos de Zenón. Para Platón y Aristóteles, para la filosofía tradicional, hay *más* en lo inmóvil que en el movimiento, porque, colocados en el punto de vista de la inteligencia, *lo inmóvil* para ellos es ante todo *lo que es,* por oposición a lo que todavía no es sino que deviene; como lo inmutable es lo que es y no puede no ser, por oposición a lo que no teniendo en sí la razón suficiente de su existencia puede dejar de existir. El principio sensualista "hay más en el movimiento que en lo inmóvil" se convierte, pues, si se lo traspone en términos de inteligencia: "hay más en lo que llega a ser y todavía no es que en lo que es", por lo tanto el devenir no puede tener su razón en el ser, es por sí mismo su razón. De este modo se nos lleva a la negación del valor objetivo del principio de identidad o de no contradicción: el devenir, en efecto, es la unión sucesiva de cosas diversas (v. g.: un objeto violáceo se vuelve rojo); decir que *la unión incausada de cosas diversas es posible,* equivale a afirmar que *lo diverso es de sí uno e idéntico al menos con una unidad de unión;* v. g.; lo que es violáceo por sí y como tal (incondicionalmente) se vuelve rojo, aunque en cuanto violáceo sea no-rojo. Reconocer que lo absurdo es solamente *impensable* pero no *imposible* es negar una fórmula inmediatamente derivada del principio de identidad; la naturaleza íntima de las cosas, como lo había dicho Hegel, es una contradicción realizada. Consiguientemente, Dios no es al ser como A es A, no es el *Ipsum esse* absolutamente idéntico a sí mismo, no es el Acto puro absolutamente simple e inmutable y por ello esencialmente distinto del mundo múltiple y cambiante. Dios es una "realidad que se hace (1)", "una continuidad del surgimiento (2)" *que no se concibe más sin el mundo que surge de El;* volvemos al panteísmo evolucionista (3); en realidad, Dios

(1) *Ibid.,* p. 269.
(2) *Ibid,* p. 270.
(3) Cf. más lejos: segunda parte, cap. III, § 1 y 2: "El Panteísmo de la filosofía nueva", pp. 205-220.

deviene y no es todavía, a decir verdad nunca será (1).

La razón reclama, ¿pero qué es ella? Sistema inmóvil de formas y de categorías, residuo muerto de la acción. Además, ¿por qué no habrían de cambiar sus axiomas fundamentales?: "axiomas y categorías, formas del entendimien-

(1) Para Bergson, toda inmovilidad es la inercia del ser coagulado, cristalizado, privado de vida. No tiene dificultad en demostrar que el viviente es superior a este ser inerte, inanimado. Pero olvida que por encima de la inestabilidad de este viviente, en busca siempre de lo que no tiene, existe la inmutabilidad del ser, que de golpe está en posesión de la plenitud que debe tener. (Cf. más lejos, segunda parte, cap. II, § 6, p. 196.

En todos los órdenes hay dos clases de inmutabilidad. En primer lugar, la de los "saturados", como dice San Pablo, espíritus limitados y corazones estrechos, obstinados que no ven sino un lado de las cosas y quieren hacer de él lo absoluto. Es lo que hacía exclamar a Renán: los convencidos son tontos, unilaterales, simples. Es la inmutabilidad del fanático y del sectario. Desde el punto de vista del corazón, es la del egoísta, lleno de sí mismo y satisfecho. Es la inmovilidad del placer en el reposo soñado por Epicuro, la no-perturbación, la ataraxia que se obtiene por la supresión del deseo. Por encima de esta inmovilidad cadavérica que proviene de la estrechez de las capacidades receptivas y del deseo, hay algo superior que no se encuentra sino en las naturalezas capaces de ver los múltiples aspectos de las cosas, sin poder reducir sin embargo esta multiplicidad a una unidad superior. Es la inestabilidad del *dilettante,* demasiado exigente para estar satisfecho alguna vez con lo que tiene; la de un Goethe, de un Sainte-Beuve, de un Renán. Es la inconstancia y la agitación, la búsqueda que no termina. Es el estado de espíritu de aquél que prefiere, como dice Pascal, la búsqueda de la verdad a la verdad, porque no tiene fuerza para detenerse y contemplarla cuando la posee, porque tiene temor de sus exigencias:

"Cuando he conocido la verdad, he creído que era una amiga;

"Cuando la he comprendido y sentido, ya estaba disgustado de ella".

En un grado superior, existe la inmutabilidad que proviene, no de la estrechez de las capacidades o de la pobreza del deseo, antes bien de la perfección de lo que se posee, del valor del fin realizado. No es ya la inmutabilidad del simplista, del espíritu cerrado, es la del espíritu sintético que ha sabido desprenderse del detalle, salir de lo múltiple, hacer la unidad en su ciencia, a la manera de un Platón, de un Aristóteles, de un Tomás de

to o de la sensibilidad, todo esto deviene, todo esto evoluciona, el espíritu humano es plástico y puede cambiar sus más íntimos deseos (1)". Por encima de la razón, está el instinto, la inspiración libre que renueva y que crea. Bergson y sus discípulos han acentuado admirablemente, hay que confesarlo, estos hechos de *invención;* pero las conclusiones que de ellos sacan contra el intelectualismo son manifiestamente excesivas. Por qué no explicar esos hechos, como lo hacía recientemente H. Poincaré, por esa sensibilidad estética especial que únicamente posee el verdadero inventor: "las combinaciones útiles son precisamente las más bellas, quiero decir las que mejor pueden cautivar esa sensibilidad especial que los matemáticos conocen, pero que los profanos ignoran al punto de que con frecuencia están tentados de reírse de ella". *(L'Invention mathématique,* conferencia pronunciada en el Instituto general psicológico el 23 de mayo de 1908.) Esos hechos de inspiración no bastan evidentemente para establecer que el espí-

Aquino, de un Leibnitz. Desde el punto de vista de la voluntad, esta inmutabilidad superior es aquélla por la que se define la santidad. (II-II, q. 81, a. 8.) El santo es el ser inmutablemente establecido en Dios por la visión y la caridad, es la inmutabilidad de los seres que han salido de lo relativo, que verdaderamente han encontrado al Absoluto. (Cf. I, q. 9, a. 1 y 2: Utrum Deus sit omnino inmutabilis.) Dios mismo es inmutable como el Pensamiento del Pensamiento siempre actual o el Acto del Bien eternamente subsistente.

Esto de tal modo es evidente, que el mismo Heráclito reconoce a la inmovilidad como superior al flujo universal, superior como una ley que se impone a él: la ley del movimiento, la unión de los contrarios, su conciliación, su armonía. "Ley fatal", "justicia armada". Si el sol transgrediese la ley de su curso, las Erinias vendrían en ayuda de la Justicia y habría una noche eterna. A esta Justicia armada, pensamiento gobernador, Heráclito, a pesar de todo, le conserva su nombre: es Dios.

Bergson pretende identificar la realidad divina con un devenir sin puntos fijos y sin leyes. Al decir de Jacob, "es la antigua materia que asciende al primer plano y rechaza la idea". Santo Tomás diría: "Et hoc incidit in errorem David de Dinando qui stultissime posuit Deum esse materiam primam." (I. q. 3, a. 8.)

(1) LE ROY, "*Revue de Mét, et de Mor*", 1901, p. 305.

ritu en su fondo es libertad y que se da libremente a sí mismo sus primeros principios. Sin embargo, tal es la doctrina bergsoniana: el espíritu es la más alta manifestación de ese impulso vital, realidad profunda "a la que carente de un nombre mejor hemos llamado *conciencia* (1)", pero que más bien se debería llamar lo *Inconsciente* (2)". El antiintelectualismo absoluto de Bergson aparece así como un hegelianismo visto a la inversa. Hegel reducía lo real a lo racional, el hecho al derecho, la libertad a la necesidad intelectual, el éxito a la moralidad. Los antiintelectualistas hacen lo contrario, reducen lo racional a lo real (entendido en el sentido de *hecho)*, el derecho al hecho realizado, la necesidad a una libertad sin inteligencia (pura espontaneidad (3), la moralidad al éxito. Los dos sistemas

(1) *Evolution créatrice,* p. 258.

(2) Impulso creador, ciego y sin inteligencia, bastante parecido a la voluntad obscura de Schopenhauer, dice ALIOTTA, *La Cultura filosófica,* 15 de sept. de 1907.

(3) La libertad humana como la idea general es debida, según Bergson, a la constitución del cerebro humano. "La conciencia universal se adormece cuando la vida está condenada al automatismo, se despierta desde el momento que renace la posibilidad de una elección. Y entre los animales de sistema nervioso ella es proporcional a la complicación de la encrucijada en que se cruzan los conductos llamados sensoriales y motrices, es decir el cerebro... El cerebro humano difiere de los demás cerebros en que el número de los mecanismos que él puede armar y, por consiguiente, el número de puntos de escape entre los cuales elige es indefinido... El hombre no solamente mantiene su máquina, llega a servirse de ella como le place. Lo debe a la superioridad de su cerebro." *(Evolution créatrice,* p. 284-287.) Esta libertad no es la requerida por la Iglesia para que haya mérito o demérito, es decir el poder de decidirse entre dos partidos posibles; "si nuestra acción nos ha parecido libre, según Bergson, es porque la relación de esta acción al estado del que ella salía no podría expresarse por una ley, siendo este estado psíquico único en su género y no debiendo ya reproducirse jamás". (*Essai sur les données immediates de la Conscience,* c. III, pp. 127 a 138.) "No se sumerge uno dos veces en la misma ola", he aquí la libertad; ¿por qué ella no existiría tanto en el perro como en el hombre? En el fondo es volver al empirismo de Hume para el cual no había en sentido propio ni palabras, ni necesidad, ni libertad.

extremos se tocan y fatalmente debían encontrarse, puesto que ambos, hijos de Heráclito, quieren ser una filosofía del devenir y de la fusión de los contrarios.

El nominalismo bergsoniano no es solamente la negación de la razón que él subordina a la conciencia, también parece ser la negación de esta conciencia que se subordinaría a su vez a la vida animal y vegetativa; todo se reduciría a la biología. Es lo que pretendían Couturat y Jacob, lo que dice también Poincaré, lo que reconocen algunos de los más fieles discípulos de Bergson. "Según este nuevo método, advierte Couturat, para conocer las cosas tales como son, no hay que valerse de la inteligencia, que sólo puede desnaturalizarlas, sino aproximarse a la experiencia bruta, sumergirse en el torbellino de las sensaciones, abismarse, en fin, en el torrente de la vida animal y vegetativa, perderse en la inconsciencia y anegarse en las cosas. Este realismo psicológico conduce a la idolatría del hecho en metafísica y en moral; pero se destruye a sí mismo, pues vinculándose a los datos inmediatos y queriendo librarlos de las formas intelectuales, llega a disolver la misma conciencia y a hacer evaporar el yo en el seno de la naturaleza (1)." Según Le Roy, en efecto, ¿no debe esforzarse el conocimiento puro en volver en la medida de lo posible a la percepción primitiva del niño en mantillas? Sólo esta percepción revela lo real sin deformarlo. Este retorno no es absolutamente imposible, y "podemos vislumbrarlo por algunas experiencias. Imaginemos, en efecto, algunas circunstancias en que nuestros hábitos están desorientados. Henos aquí, por ejemplo, tendidos en la campiña, semi-rresguardados bajo un follaje ondulante, en un caluroso día de verano, en esa disposición de espíritu perezosa y abandonada, en que parece que *nuestra conciencia se diluye bajo el muelle peso de la vida universal;* estamos deslumbrados, oprimidos, desarticulados, anegados bajo el flujo incesante de las imágenes que surgen, y sentimos al

(1) COUTURAT, "Revue de Mét. et Mor.", 1897, pp. 241 y 242.

mismo tiempo que se desvanecen, con el deseo de toda actividad, los límites precisos que dividen la Naturaleza respecto a nuestra vista ordinaria (1)". En otra parte, habla de la "sinceridad" de un ciclista que "se abandona al extraño encanto del cambio, a la embriaguez deliciosa del devenir (2)". Es lo que Le Roy llama "dejarse llevar al placer inteligente de recibir las impresiones sin reaccionar como ante revelaciones del Ser (3)". Couturat prefiere decir: "Es abismarse en el torrente de la vida animal y vegetativa, perderse en la inconsciencia y sumergirse en las cosas"; en el mismo lugar, califica a este procedimiento de conocimiento como "sensualismo místico absurdo a priori"; no veo qué pueda respondérsele. De hecho, jamás se le ha respondido, como tampoco por lo demás a Jacob, cuyas objeciones están tan poderosamente motivadas (4). Por su *intuición*, ni que decir tiene, Le Roy está al abrigo de todas las críticas que puede hacerle un lógico.

Sin embargo ha intentado legitimar su posición con la crítica de las ciencias. Entonces queda en pie la dificultad de H. Poincaré: "Veamos, ha escrito Vd. largos artículos, para ello ha necesitado indudablemente servirse de palabras. ¿Y no ha sido Ud. por ello mucho más «discursivo» y por consiguiente no está Vd. mucho más lejos de la vida y de la verdad que el animal que vive con toda simplicidad su filosofía? *¿No sería este animal el verdadero filósofo...?* Quizá deberemos concluir en el «primado» de la acción. Siempre es indudable que es nuestra inteligencia la que así concluirá; cediendo la preeminencia a la acción, ella guardará de esa manera la superioridad de la caña que piensa (5)."

Pero, cosa más molesta aún, la misma objeción es hecha

(1) Le Roy, "Revue de Mét. et Mor.", 1899, p. 384. Nosotros hemos subrayado.
(2) *Ibid.*, p. 414.
(3) Le Roy, "Revue de Mét. et Mor.", 1899, p. 384.
(4) Jacob, *La Philosophie d'heir et celle d'aujourd'hui.* "Revue de Mét. et de Mor." marzo de 1898.
(5) H. Poincaré, *La Valeur de la science*, p. 216.

por algunos de los bergsonianos más dóciles a la voz del maestro y más convencidos. G. H. Luquet, que no tiene otra pretensión sino ser "un bergsoniano ortodoxo", y de "poner a Bergson al alcance de los candidatos al bachillerato", finaliza su exposición del bergsonismo con estas palabras: Así, es por la utilidad vital, *por una finalidad inmanente que por lo demás de ningún modo lleva implícita una inteligencia reguladora, Providencia o naturaleza, y que puede conciliarse muy bien con el mecanicismo, como se explican en último análisis la existencia de la conciencia,* sus modalidades y su desarrollo, sus caracteres reales y los caracteres aparentes que ella presenta ante una observación superficial (1)."

Por ello vense teólogos católicos que en pos de Le Roy se convierten al bergsonismo. A esto precisamente nos invitaba el autor de *Dogme et critique.* Si alguna vez teólogos católicos se convirtiesen al bergsonismo, no habrá ya gran diferencia entre su teología y la de Ritschl (2). Hace ya más de medio siglo que se hace y rehace en Alemania la experiencia que nos propone Le Roy.

§ 4. — *¿Por qué el sentido común así concebido conservaría un valor práctico inmutable?*

Finalmente hay una postrera dificultad: ¿por qué "el sentido común, en cuanto organización utilitaria del pensa-

(1) Luquet, antiguo alumno de la Escuela normal superior, profesor suplente de filosofía, *Idées générales de psycologie*, Alcan. 1906, p. 288.
(2) Cf. Ernest Bertrand, *Une nouvelle Conception de la Rédemption* (La doctrine de Ritschl), París, Fischbacher. El autor muestra muy bien cómo "la teoría empirista o nominalista del conocimiento es la clave del sistema teológico de Ritschl", cómo "ella explica y encierra toda la dogmática de este teólogo". Cf. p. 29... y p. 149... También se ha señalado muy justamente cómo este sistema teológico presenta la síntesis esperada de toda una corriente de ideas filosóficas y morales cuya fuente es Kant. Cf. Henri Schoen, *Les Origines historiques de la théologie de Ritschl* (París), 1893.)

miento con miras a la vida práctica", sería algo estable? ¿Por qué *su valor de significación* merecería una adhesión irreformable y absoluta que no merece su valor de representación? En este punto Le Roy se vuelve muy tímido; ¿por qué este instinto práctico conservador si "axiomas y categorías, formas del entendimiento y de la sensibilidad, devienen y evolucionan; si el espíritu humano es plástico y puede cambiar sus más íntimos deseos? ¿Por qué no decir de los principios de la moral lo que de ellos dice Juan Wéber, que deduce las consecuencias rigurosas del bergsonismo, y finaliza en el *amoralismo del hecho:* el éxito justifica todo? (1)". Si hay que llevar este desafío al sentido común en el orden práctico, ¿por qué el sentido práctico del dogma sería inmutable? ¿Por qué incluso el sentido profundo que tiene de Dios no habría de cambiar, si Dios es una "realidad que se hace", un incesante devenir? Más bien diremos: *a fortiori*, nada estable hay desde el punto de vista práctico, si los principios absolutamente primeros de la razón especulativa están llamados a cambiar. ¿Por qué las comodidades que nos ha dictado la división no se modificarían de un día para otro, si la realidad fundamental es esencialmente devenir y libertad?

(1) "La moral, escribe Weber, colocándose en el terreno donde brota sin cesar, inmediata y enteramente viva, la invención, asentándose como la *más insolente usurpación del mundo de la inteligencia sobre la espontaneidad* estaba destinada a recibir continuos mentís de esa innegable realidad de dinamismo y de creación que es nuestra actividad... En presencia de estas *morales de ideas* esbozaremos la moral o más bien el *amoralismo del hecho*... Llamamos «bien» a lo que ha triunfado... El éxito con tal que sea implacable y feroz, con tal que el vencido sea bien vencido, destruído, abolido sin esperanza, *el éxito justifica todo*... El hombre de genio es profundamente inmoral pero no interesa a qué ser inmoral pertenece. En este mundo de egoísmos extraños unos a otros el «deber» no está en ninguna parte y está en todas partes; pues *todas las acciones se valoran absolutamente.* El acto es ley por sí mismo... El pecador que se arrepiente merece los tormentos de su alma contrita pues no era bastante fuerte para transgredir la Ley, era indigno de pecar; el criminal impune que es torturado por el remordimiento, que llega a confiarse y confesar, merece el castigo pues no ha sido bastante fuerte para llevar con alma impasible el terrible peso del crimen." ("Revue de Métaphysique et de Morale", 1894, pp. 549-560). Desde entonces no hay ninguna diferencia entre Ravachol y el mártir cristiano.

¿Se reconocerá alguna vez el sentido común en el retrato que de él ha hecho Le Roy? Es preferible confesar, con el propio Bergson, que esta filosofía nominalista del devenir se halla exactamente en el polo opuesto "de la metafísica natural de la inteligencia humana". "La especulación debería partir del movimiento", dice Bergson. "Pero (hay que reconocerlo) la inteligencia invierte el orden de los dos términos, y respecto a este punto la filosofía antigua procede como la inteligencia (1)." Ella explica el movimiento por lo inmóvil; por esta causa admite un Dios inmutable, acto puro, y cosas creadas o substancias. Bergson debería decir: Ella explica el devenir por el ser, los fenómenos por la substancia, para permanecer fiel al principio de identidad que debe ser la ley fundamental de lo real como es la ley fundamental de la inteligencia que tiene como objeto formal el mismo ser.

El sentido común jamás se reconocerá en una *filosofía del devenir*, como tampoco en una *filosofía del fenómeno;* es él, como acabamos de ver, una *filosofía rudimentaria del ser.*

Acabado este capítulo hemos sido afortunados al encontrar una conclusión más o menos parecida en el último libro de Boutroux, *Science et religion, Remarques critiques sur la philosophie de l'action*, p. 293...) "La filosofía de la acción ha multiplicado considerablemente los análisis y los razonamientos ingeniosos: difícilmente convence a los sabios que la ciencia no sólo inventa todos los conceptos, todas las medidas en que ella encierra los fenómenos, sino que también fabrica los mismos fenómenos... Por otra parte, en lo que concierne al trabajo que lleva a cabo el espíritu en la creación de los símbolos científicos, el sabio no puede admitir que no haya aquí sino operaciones pu-

(1) *Evolution créatrice*, p. 342.

ramente arbitrarias, conducentes a la formulación de simples convenciones... Estas operaciones están reguladas por ciertos principios intelectuales; tienden a introducir en nuestros conocimientos de las cosas la *inteligibilidad*, responden a un ideal que nosotros nos proponemos. Implican, en una palabra, lo que se llama la *razón*, el *sentido del ser*, del orden, de la armonía...

"La religión, al menos tal como la desarrolla la filosofía de la acción, ¿queda en verdad la misma? Se pone como principio que todo lo que se dirige al entendimiento es una expresión, un símbolo, un vehículo de la religión, pero no es la misma religión. El dominio de la religión sería, en este sentido, exclusivamente la práctica, la vida. Pero, en realidad, todo sentimiento, toda acción religiosa envuelve ideas, conceptos, conocimientos teóricos. ¿Qué quedará cuando literalmente se haya eliminado todo elemento intelectual de las religiones tales como nos son dadas? La acción, para la acción, por la acción, la práctica pura, engendrando quizá conceptos, pero independiente ella misma de todo concepto, este pragmatismo abstracto, ¿merece aún el nombre de religión? (1)"

El sabio no puede adaptarse al pragmatismo científico, ni el creyente al pragmatismo religioso, ni el uno ni el otro puede renunciar a la idea del *ser* y de la *objetividad*.

C. — El nominalismo y los sistemas opuestos en sus relaciones con el sentido común

Para completar este estudio sobre el nominalismo, no es inútil decir algunas palabras de los sistemas opuestos menos en boga hoy día, los cuales, bajo ciertos aspectos, violentan como aquél al sentido común. De este modo somos llevados a hablar brevemente del conceptualismo subjetivista a la manera de Kant y de sus discípulos, y también

(1) Estas observaciones de Boutroux nos habían hecho esperar que él mismo acabaría en unas apreciaciones más conformes con la teología católica.

de una doctrina que es verdaderamente el extremo opuesto del nominalismo, el realismo absoluto de los platónicos y de los ontologistas.

§ 1. — *Nominalismo y conceptualismo subjetivista*

El conceptualismo subjetivista de Kant difiere del nominalismo, dicho de otro modo, del empirismo o positivismo, porque pretende conservar una cierta *necesidad* a los primeros principios racionales, necesidad que el empirismo rechaza. Particularmente Kant no podía poner en duda la necesidad de la ley moral, ni tampoco la de los primeros principios de la física de Newton.

Por otra parte, concedía al empirismo que nuestra inteligencia no tiene ninguna intuición del ser inteligible, que ella por consiguiente no puede elevarse científicamente a la existencia de las *causas* y de las *substancias*, que de hecho hasta se enreda en antinomias cuando quiere plantear estos problemas. Desde entonces, para él, como para el nominalismo empírico, la metafísica es imposible, y sólo existe la ciencia de orden fenoménico; la física newtoniana se impone, creía él, como necesaria.

¿Cómo explicar esta *necesidad* del conocimiento científico? La experiencia manifiesta bien las relaciones que existen entre los hechos (v. g.: el calor dilata el hierro), pero no nos muestra la necesidad de estas relaciones. De ello Kant concluye: por lo tanto es el espíritu quien establece entre los fenómenos esas uniones necesarias, mediante la aplicación de sus *categorías* de substancia, de causalidad, de acción recíproca, etc... Estas categorías son *formas a priori* de nuestro entendimiento, necesidades subjetivas de pensar, sin las cuales nuestra inteligencia no puede funcionar, y que permiten formar uniones *a priori* entre los fenómenos o hacer juicios sintéticos *a priori*. Así se explica la necesidad de la ciencia, de la física y también de la ley moral; pero ésta no es más que una *necesidad subjetiva*, que depende solamente de la naturaleza de nuestro

espíritu, y no de la naturaleza de las cosas en sí; éstas son nóumenos incognoscibles; se concibe su existencia sin poder decir lo que son. Nunca sabremos si las leyes necesarias de nuestro espíritu son las mismas leyes de lo real o del ser.

A lo cual Fichte ha respondido con razón: si esto es así, *la aplicación de las categorías subjetivas a los fenómenos exteriores es arbitraria.* En efecto, ¿por qué tales fenómenos vienen a agruparse bajo la categoría substancia, tales otros bajo la de causalidad? ¿Por qué toda sucesión fenoménica, la del día y de la noche por ejemplo, no aparece como un caso de causalidad? Si para evitar la arbitrariedad se admite el reconocimiento de las relaciones de accidente a substancia, de efecto a causa, en los mismos objetos exteriores, entonces se llega a la aprehensión intelectual de lo inteligible en lo sensible, tal como la concibe la filosofía tradicional.

Además, como dicen los empiristas, y desde un punto de vista opuesto, Fichte, nada prueba que los fenómenos, si vienen de afuera, se agruparán siempre dócilmente bajo las categorías subjetivas. ¿Qué cosa garantiza que el mundo de las sensaciones siempre será capaz de llegar a ser objeto de pensamiento, y que no presentará algún día la imagen del caos y del azar?

Para evitar esta última dificultad, permaneciendo subjetivista, hay que sostener con Fichte que los mismos fenómenos, como las categorías, proceden del yo, y que nuestra ciencia, como la de Dios, es la medida de todas las cosas; pero entonces ella no podría ignorar nada, no habría ya misterios para nosotros, lo cual contradice a los hechos más ciertos.

El conceptualismo subjetivista tropieza con otras muchas dificultades. Está obligado a admitir, bajo el nombre de *juicios sintéticos a priori*, juicios ciegos, sin motivo objetivo, en los cuales se afirma *sin ver* ni *a priori* ni *a posteriori* lo que se afirma, juicios que no son motivados por ninguna evidencia, en otros términos actos intelectuales sin razón suficiente; lo cual equivale a introducir lo irracional en el propio seno de lo racional.

Finalmente, el conceptualismo subjetivista, casi tanto como el nominalismo empírico, violenta el sentido común, en lugar de explicarlo. Indudablemente procura mantener la universalidad y la necesidad de los primeros principios racionales, pero mediante el sacrificio de su objetividad, de su valor real u ontológico de leyes del ser. Pero esta objetividad es afirmada *naturalmente* por la inteligencia de todos los hombres con no menos certeza que los dos caracteres precedentes de universalidad y de necesidad. La reflexión filosófica, al explicar la *naturaleza*, debe unirse a ella y no contradecirla. Si se llegase a demostrar que hay "ilusión natural", que nuestra inteligencia nos engaña (¿y cómo se llegaría a ello, sin contradecirse en el mismo instante?), al menos habría que explicar esta ilusión.

Pero no solamente Kant no la explica, sino que, violentando la afirmación fundamental del sentido común o de la inteligencia natural, vuelve absurdos todos los elementos del conocimiento. En su sistema, a decir verdad no hay ya objeto conocido, no se conoce más que ideas, no se conoce la causalidad real, sino tan sólo la idea de causa, como si *la idea* o representación, en el conocimiento directo, fuese *término* y no *medio* esencialmente relativo a lo representado. Una idea que no fuese esencialmente relativa a un ser actual o al menos posible, de nada sería idea; sería idea y no idea, lo cual es absurdo. Por la misma razón, es igualmente absurdo dudar del valor real del principio de no contradicción, dicho de otro modo, suponer que una cosa *inconcebible* y *contradictoria*, como un círculo cuadrado, sin embargo quizás es *realizable* o posible (1).

En otros términos, la inteligencia, privada de su relación esencial al ser, no se concibe más; ella misma se vuelve absolutamente ininteligible y absurda. No carece, por eso, de

(1) Hemos desarrollado largamente esta crítica del conceptualismo subjetivista en otra obra: *Dieu, son existence, et sa nature*, primera parte, cap. II, y especialmente pp. 115 y sigs.

inmensos inconvenientes el hecho de violentar la naturaleza y sobre todo la misma naturaleza del entendimiento; equivaldría a construir la matemática partiendo de la negación de las primeras definiciones y de los axiomas fundamentales.

¿Habrá, pues, que volver, para evitar todas estas dificultades insolubles y estas contradicciones, al realismo absoluto, tal como fué concebido en la antigüedad por Platón, y en los tiempos modernos por los ontologistas? Es lo que nos queda por examinar, mediante la comparación de este sistema con los precedentes.

§ 2. — *Nominalismo y realismo absoluto*

En la antípoda de los nominalistas o empiristas, Platón, en su defensa del valor de la inteligencia, sostuvo el realismo más absoluto, que también ha sido llamado, en oposición al empirismo materialista, idealismo, idealismo objetivo evidentemente, radicalmente opuesto al idealismo subjetivista de Kant y de sus discípulos.

El universal, concebido por la inteligencia, existe según Platón tal como es concebido, es decir formalmente como universal *(universale existit formaliter a parte rei, seu extra animam)*. Por encima de los individuos de las diferentes especies, existe en un orden inteligible, separado de la materia, el oro en sí, el trigo en sí, el león en sí, el hombre en sí, el ser en sí, el bien en sí.

Aristóteles objeta, con el sentido común: pero el hombre en sí no puede existir separadamente de la materia, puesto que él encierra en su definición, si no *esta* carne y *estos* huesos, por lo menos *la* carne y *los* huesos, una materia común que puede concebirse pero no existir separadamente de las condiciones individuantes (1).

Los platónicos responden: El hombre en sí existe al

(1) Cf. Aristóteles, *Metafísica*, l. I (Lec. 14 y 15 del Comentario de S. Tomás), l. VII *(Ibid*, lec. 9 y 10) y S. Tomas I, q. 84, a. 7.

menos como idea divina, y es esta idea divina lo que es confusamente conocido por nuestra inteligencia, cuando nosotros pensamos no en tal o cual hombre, sino en el hombre en general; esta idea divina es el objeto inmediato de nuestro entendimiento, que se eleva por encima de los sentidos y de la imaginación.

Además, añaden, si el hombre en sí no puede existir sin materia, desprovisto de carne y de huesos, no sucede lo mismo con el Ser en sí, con el Bien, con la Verdad, con la Sabiduría, y con el Amor, ya que en su definición no hay ninguna materia. El Ser en sí, subsistente desde toda la eternidad o el Bien en sí, plenitud del ser, es Dios mismo, y tal es el objeto de nuestro conocimiento intelectual cuando pensamos no en tal ser en particular, o en tal bien en particular, sino en el ser en general o en el bien en general.

Esta concepción parece que conduce necesariamente a la confusión del ser divino con el ser de las cosas, el cual finalmente es absorbido en Dios. En efecto, si la esencia del hombre no está *en* los individuos humanos, sino fuera de ellos, en un mundo inteligible superior, ¿qué son luego en sí mismos esos individuos sin esencia? En ellos no hay ni diferencia específica, ni género próximo, ni género supremo. En sí mismos no tienen ni la humanidad, ni la vida, ni la substancia, ni el ser (1); finalmente no son nada, y Dios solo, primer Ser y soberano Bien, existe, pero privado de la omnipotencia, puesto que nada puede producir fuera de El.

De este modo uno es llevado al polo opuesto del ateísmo, a la negación del mundo o al acomismo. Son los dos extremos entre los cuales siempre se ha debatido el panteísmo: como sin contradicción manifiesta no puede identificar a Dios y a la creatura, lo Infinito y lo finito, debe absorber sea a Dios en el mundo, sea al mundo en Dios. En el segundo caso, casi tanto como en el primero, se vio-

(1) Cf. Aristóteles, *Metafísica*, l. VII, la crítica del realismo absoluto de Platón.

lenta el sentido común. En esto debe acabar, como lo demostraba Aristóteles (Metaf. l. VII), una doctrina que confunde el ser en general y el ser divino.

Este realismo absoluto de la inteligencia reaparece entre los modernos en Spinoza, al menos en cuanto a las nociones llamadas simples, claras, distintas y adecuadas, nociones de substancia, de pensamiento, de extensión. La substancia, según Spinoza, existe con su universalidad, tal como es concebida; ella no puede ser sino Dios mismo; el pensamiento universal y la extensión son sus atributos infinitos (*Etica*, II, pr. 44) (¹). Los pensamientos individuales y las formas particulares de la extensión no son más que fenómenos que se suceden, y la serie de estos fenómenos no ha comenzado; ella evoluciona desde toda la eternidad, según leyes absolutamente necesarias. Es la negación radical de la libertad creadora y de la libertad humana, afirmada por el sentido común.

En otros términos, según este sistema, el primer objeto conocido por nuestra inteligencia es el *Ser primero*, o el Ser divino, como el objeto primero de la vista es el color, y todo nuestro conocimiento intelectual depende de esta primera intuición del primer Ser inteligible. De ahí proviene el nombre de ontologismo (τὸ ὄν, el ser) o doctrina según la cual el primer Ser es lo primeramente conocido. Y trátase aquí manifiestamente del ontologismo panteísta,

(¹) Por el contrario Spinoza es *nominalista* respecto a las nociones que llama confusas, y que designan según él colecciones de fenómenos, como las nociones de animalidad, de humanidad, de facultad intelectual. Este nominalismo es por lo demás una consecuencia del realismo absoluto aplicado a la noción simple de substancia puesto que en virtud de este realismo absoluto no puede haber más que una sola substancia, por lo cual las demás con sus facultades no son entonces más que entidades verbales, *flatus vocis*. Así los dos extremos se tocan, o más bien el error en sus divagaciones oscila siempre entre uno y otro; la verdad se eleva como una cumbre por encima de estas divagaciones, y sólo ella concilia la parte de verdad que hay en cada uno de estos errores contrarios.

el cual, contrariamente al sentido común, identifica el ser substancial de las cosas, de las piedras, de las plantas, de los animales, de los hombres, con el ser de Dios, o que niega la existencia de las substancias individuales (¹).

Algo parecido hay en el ontologismo de Malebranche y en el de Rosmini.

Malebranche pensaba que las verdades universales y necesarias, como los primeros principios racionales o leyes fundamentales del ser, son vistas intuitivamente por nosotros en Dios mismo, Primer Ser. De este modo nosotros tendríamos una pura intuición intelectual de lo inteligible en Dios, naturalmente presente en nosotros como en todas las cosas. Sin ver la esencia divina, tal como es en sí misma,

(¹) Queda tan sólo la distinción de *naturaleza naturalizante* y de *naturaleza naturalizada* que Spinoza explica diciendo: *Etica*, I, p. 29, escol.: "por naturaleza naturalizante se debe entender lo que es en sí y se concibe por sí mismo, es decir Dios. Y por naturaleza naturalizada entiendo todo lo que sigue *necesariamente* a la naturaleza divina". Por lo cual se ve, no obstante lo que recientemente se ha dicho, que en este sistema la relación de la naturaleza naturalizante y de la naturaleza naturalizada no tiene ninguna semejanza con la que existe, según la fe católica, en Cristo entre la naturaleza divina y la naturaleza humana, que ha sido *libremente creada* y *libremente asumida* por el Verbo. Por consiguiente no se habría realizado totalmente el panteísmo, si el Verbo se hubiese unido personalmente (o hipostáticamente) a todas las naturalezas humanas individuales, o aun a todas las substancias creadas. Por lo demás es cierto que no ha sido así, pues el Verbo hecho carne es necesariamente impecable, no solamente en su naturaleza divina, sino también en su naturaleza humana; pero, ¡ay! es un hecho demasiado claro que nosotros pecamos contra la ley de nuestra conciencia.

El "Dictionnaire Apologétique" en su artículo *Panthéisme* establece un parecido que en verdad parece muy forzado entre la relación de la naturaleza naturalizante y de la naturaleza naturalizada según Spinoza y la de la naturaleza divina y de la naturaleza humana en Cristo. El autor del artículo ya no ve entonces toda la fuerza de la refutación tradicional del espinozismo según los principios de Santo Tomás, y es arrastrado a una refutación sutil muy complicada, que parece poco convincente. Ver este *Dict.* col. 1326-1331.

veríamos las ideas divinas, arquetipos o ejemplares de las cosas, las ideas de substancia, de espíritu, de extensión. Según Malebranche, en efecto, lo universal o lo inteligible no podría ser abstraído por nuestra inteligencia de las cosas singulares, que es tanto como decir que no está en ellas y que no existe sino en Dios. Es una forma atenuada del realismo absoluto de Platón.

Pero el sistema así modificado tropieza casi con las mismas dificultades y no es mucho más conforme con el sentido común.

Malebranche de ningún modo prueba que nuestra inteligencia no puede descubrir en las cosas singulares de la misma especie sus caracteres comunes, que ella no puede *abstraer* lo inteligible de lo sensible. Como la luz del sol actualiza los colores de los cuerpos que ilumina, ¿por qué la luz de nuestra inteligencia no podría hacer aparecer la inteligibilidad que está en las cosas, como decían Aristóteles y Santo Tomás? (1).

Todo induce a pensar que el primer objeto conocido por nuestra inteligencia naturalmente unida a los sentidos es, como lo demuestra Santo Tomás (2), no Dios, puro espíritu, sino *el ser inteligible de las cosas sensibles.* Este no es nuestro objeto *adecuado*, ya que podremos conocer al mismo Dios, sino que es el objeto primeramente conocido y *proporcionado* a la debilidad de nuestro entendimiento, mientras que la esencia del espíritu puro creado es el objeto proporcionado al entendimiento angélico, y la esencia divina el objeto proporcionado al entendimiento divino (3). Dios solo ve *naturalmente* todas las cosas en sí mismo, como en la causa de la que todo depende. En cuanto a nosotros la visión de la esencia divina y de todas las cosas no puede ser sino sobrenatural.

Por lo demás, si ello fuese de otro modo, si nuestra inteligencia conociese inmediatamente en Dios toda verdad,

(1) S. Tomas, I, q. 85, a. 1.
(2) I, q. 88, a. 3.
(3) S. Tomas, I, q. 12, a. 1-4.

¿por qué tendríamos sentidos, para qué nos servirían? De ningún modo serían una ayuda para nuestra inteligencia, sino más bien un obstáculo. Si nosotros percibiésemos todo inteligible en Dios, ¿por qué nuestras ideas estarían siempre acompañadas de una imagen sensible? ¿Por qué el ciego de nacimiento no tendría la ciencia de los colores? ¿Por qué nuestra inteligencia no vería también las substancias angélicas?

Otras tantas cuestiones insolubles en el ontologismo de Malebranche.

Además, del hecho de que Dios está íntimamente presente en nosotros y en todas las cosas, como *causa* conservadora, no se sigue que esté presente como *objeto* (1). Para verlo, sería preciso haber recibido, como los bienaventurados, la luz de gloria, que sobrenaturaliza al entendimiento humano para darle poder de percibir el infinito esplendor de la misma Luz. Sin esta elevación sobrenatural, nuestra inteligencia estaría delante de Dios, como el ojo del pájaro nocturno delante del sol: no podría soportar su claridad (2).

Finalmente, decir que el ser de las cosas no es inteligible sino en Dios, equivale a decir que el ser inteligible no está en las cosas; y entonces, ¿qué son ellas sino una *pura nada?* A esta conclusión nos llevan tres proposiciones ontologistas condenadas por el Santo Oficio (3). A la misma conclusión nos conduce el ocasionalismo de Malebranche; en efecto, si *Dios sólo opera* en todas las cosas, si las propias cosas no pueden obrar bajo la moción divina, Dios

(1) S. Tomas, I, q. 84, a. 5.
(2) S. Tomás, I. q. 12, a 1.
(3) El Santo Oficio, en efecto condenó en 1861, con la nota *tuto tradi non possunt,* las siguientes proposiciones ontologistas: "Immediata Dei cognitio, habitualis saltem, intellectui humano essentialis est, ita ut sine ea nihil cognoscere possit: siquidem est ipsum lumen intellectuale. Esse illud, quod in omnibus et sine quo nihil intelligimus, est esse divinum. Universalia a parte rei considerata a Deo realiter non distinguuntur". Cf. *Denzinger*, 1659-1665.

solo existe, pues la acción sigue al ser, y el modo de acción al modo de ser (1).

Por lo cual se ve que el realismo absoluto conduce a identificar, contrariamente al sentido común, a Dios y al mundo; pero en lugar de absorber a Dios en el mundo, como lo hace el evolucionismo ateo y generalmente el nominalismo empírico, se inclina a absorber al mundo en Dios.

Rosmini sostuvo igualmente que el ser, primer objeto conocido por nuestra inteligencia, es algo de Dios (2).

Era siempre confundir el ser en general y el Ser divino, lo que llevaba a Rosmini a decir: "La realidad finita no existe, Dios la hace existir agregando un límite a la realidad infinita... el ser inicial (que es algo de Dios) llega a ser la esencia de todo ser real (3)." Rosmini, olvidando que entre Dios y la creatura no puede haber más que una semejanza analógica, y no unívoca, decía: "Esse quod actuat naturas finitas, ipsis conjunctum, et recisum a Deo (4)." Se reconoce siempre aquí, como en Malebranche, la misma tendencia que en el realismo absoluto de Platón (5).

¿Dónde encontraremos la verdad? Por una parte el nominalismo y el conceptualismo subjetivista renuncian al conocimiento del *ser*, para contentarse con el del fenómeno; por otra parte el realismo absoluto cree ingenuamente tener desde aquí abajo el conocimiento intuitivo de Dios, el Ser primero, con el cual confunde, en oposición al sentido común, el ser en general o el ser de las cosas...

(1) *Operari sequitur esse et modus operandi modum essendi.*

(2) Entre las proposiciones rosminianas condenadas, en efecto, se lee la siguiente: "Esse quod homo intuetur, necesse est, ut sit aliquid entis necessarii et aeterni, causae creantis, determinantis ac finientis omnium entium contingentium; atque hoc est Deus". *Denz.*, 1895.

(3) Cf. las proposiciones rosminianas condenadas, *Denzinger*, n. 1902.

(4) Cf. *Denzinger*, n. 1902.

(5) Ver sobre Rosmini el apéndice que se encuentra al fin de la segunda parte de esta obra: "Filosofía del ser y ontologismo".

¿Estará la verdad en un eclecticismo oportunista, que neutraliza entre bien y mal los sistemas extremos unos por otros, para contentarse con una honesta mediocridad, siempre obligada a oscilar de derecha a izquierda, sin llegar nunca a una afirmación vigorosa, precisa y comprehensiva? Acabamos de ver que no es ésa la posición de la filosofía tradicional, que ha encontrado su fórmula más perfecta, entre los antiguos en Aristóteles, en la edad media en Santo Tomás de Aquino y sus sucesores. Ella se eleva por encima de los sistemas extremos y de un eclecticismo sin carácter, para exponer con toda su fuerza la ley fundamental del pensamiento y del ser, el principio de identidad o de no contradicción, ley realizada en todos los seres, pero del modo más elevado y más puro en el Ser primero, en el que la esencia y la existencia son idénticas: "Yo soy El que soy."

Esta doctrina que es sobre todo una metafísica puede llamarse una filosofía del ser, totalmente diferente de la del fenómeno o de la del devenir. Por lo mismo ella es muy superior al nominalismo empírico y al conceptualismo subjetivista. No obstante lo que pueda parecer a primera vista, ella es superior también al realismo absoluto e ingenuo de Platón y de sus discípulos, que creen tener desde aquí abajo y naturalmente la intuición de Dios. Ella puede llamarse un conceptualismo (porque da la superioridad al concepto sobre la imagen sensible), pero un conceptualismo realista, o un realismo moderado. Ella es la que ahora debemos examinar.

CAPÍTULO SEGUNDO

TEORÍA CONCEPTUALISTA-REALISTA DEL SENTIDO COMÚN

Quédanos por establecer la teoría clásica o conceptualista-realista del sentido común, teoría que en él nos va a mostrar una filosofía rudimentaria del ser, que va a determinar su objeto, fijar sus límites, justificar sus certidumbres espontáneas estableciendo las relaciones de éstas con el *ser*, objeto formal de la inteligencia, y con el principio de identidad. De este modo seremos llevados a la conclusión de que el sentido común es en estado rudimentario no *una* filosofía, sino *la* filosofía, pues la filosofía del *ser* opuesta a la del *fenómeno* y del *devenir* es la única verdadera, porque sólo ella respeta el principio de identidad y rehusa admitir la posibilidad del absurdo.

Esta teoría conceptualista-realista del sentido común es la que se encuentra en el conjunto de los filósofos cuyo pensamiento representa lo que Leibnitz llamaba "quaedam perennis philosophia". El mismo Le Roy lo reconoce implícitamente cuando escribe: "La gran corriente filosófica, hasta estos últimos tiempos (hasta Bergson cuya obra admirable es el punto de partida de una profunda revolución en las ideas tradicionales), se deslizaba en pleno racionalismo, de acuerdo con el impulso original que habían dado los griegos (1)."

Esta teoría se puede sacar fácilmente de los escritos de Aristóteles y de los grandes escolásticos; se la vuelve a hallar entre los filósofos intelectualistas del siglo XVII, especialmente en Fenelon *(De l'Existence de Dieu,* II p., c. 2).

(1) "Revue de Mét. et Mor.", 1899, p. 727. Como lo ha advertido Couturat, nada más fuerte podía decir Le Roy para desacreditar al bergsonismo.

En los siglos XVIII y XIX, se altera en los Escoceses que exageran la función del sentido común y por eso en vano tratan de eludir el escepticismo de Hume. La teoría encuentra una expresión menos inexacta en Jouffroy, en las *Melanges philosophiques* ("Du sens commun et de la philosophie"). Pero Jouffroy permanece todavía demasiado cerca de Reid y no elude tampoco ese escepticismo.

La filosofía tradicional, antes de hacer la crítica del sentido común, de considerar sus prejuicios particulares y generales, se pregunta en primer lugar qué entiende todo el mundo por esta palabra "sentido común", en otros términos qué piensa el sentido común de sí mismo, cómo se presenta de hecho. Se pregunta, en segundo lugar, si está equivocado o si tiene razón, si las certezas en las que hace hincapié están fundamentadas.

§ 1. — *El sentido común se presenta de hecho como poseyendo de un modo confuso la solución cierta de los grandes problemas filosóficos.*

"Todo el mundo entiende por *sentido común*, escribe Jouffroy, un cierto número de principios o de nociones evidentes por sí mismas, de donde todos los hombres toman los motivos de sus juicios y las reglas de su conducta; y no hay nada más verdadero que esta idea. Pero lo que no se conoce suficientemente es el hecho de que estos principios son muy simplemente soluciones positivas de todos los grandes problemas que la filosofía debate. ¿Cómo dirigiríamos nuestra conducta, de qué juicios seríamos capaces, si no pudiésemos distinguir el bien del mal, lo verdadero de lo falso, lo hermoso de lo feo, un ser de otro ser y la realidad de la nada; si no supiésemos a qué atenernos respecto a lo que vemos con nuestros ojos, sentimos con nuestra conciencia y concebimos con nuestra razón; si no tuviésemos ninguna idea del fin de esta vida y de sus consecuencias, del autor de todas las cosas y de su naturaleza? ¿Qué sería la antorcha de la inteligencia y cómo iría la sociedad humana si aun la sombra de la duda existiese en las nociones que poseemos sobre la mayoría de estos puntos? (1)."

El sentido común sería, pues, la solución confusa, pero cierta y estrictamente suficiente al común de los hombres, de las principales cuestiones metafísicas, morales y religiosas: ¿qué cosa es el ser, lo verdadero, el bien, la belleza, y sus contrarios: la nada, lo falso, el mal, lo feo? ¿Existe Dios, qué es en sí mismo y respecto a nosotros? ¿Está el hombre en un orden superior al animal, es libre, cuál destino es el suyo?

"El sentido común, dice de nuevo Jouffroy, es una filosofía anterior a la filosofía propiamente dicha, puesto que ella se encuentra espontáneamente en el fondo de todas las conciencias independientemente de toda inquisición científica." Los escolásticos no se expresan de otro modo: "Inesse hominibus judicia quaedam, quorum veritas *semper, ubique* et *ab omnibus* retinetur, negabit nemo qui ipsius humanae naturae aliquantulam experientiam habet; cujusmodi sunt judicia: *Deus existit; parentes sunt honorandi; parentes natura diligunt filios;* aliaque hujusmodi. Quorum judiciorum principium non studium est, non reflexio, non ipsius vitae experientia (a qua sunt *proverbia): haec enim media non omnibus communia sunt; sed natura ipsa rationalis, quae singulis inest, dicenda est. Haec naturae rationalis inclinatio ad quaedam judicia admittenda dicitur *sensus naturae communis*... (Et sicut instinctus animalium ratione expertium ad necessaria vitae determinatur et ad ea quae de facili obtinentur, ita) de nostro sensu naturae dicendum est: nempe sensus iste de necessariis ad vitam animalem et rationalem ducendam, vel saltem initiandam, exclusive est; et insuper circa faciliora exercetur: quia ardua ac difficiliora scitu neque necessaria sunt, neque cuique homini accessibilia (2)."

(1) Jouffroy, *Mélanges philosophiques* ("Du sens commun et de la philosophie").
(2) Card. Zigliara, O. P., *Summa Philosophica*, I, p. 257.

Para redactar la lista de las verdades de sentido común, uno podría valerse de trabajos como los de Mons. Le Roy, sobre la Religión de los Primitivos. Después de haber vivido él mismo durante largos años con los salvajes, ha comparado todas las religiones no cristianas y eliminado aquello en que se distinguen unas de otras; de este modo ha obtenido un remanente de elementos comunes que responde poco más o menos a lo que es para la filosofía tradicional el objeto del sentido común (1).

Como se lo ha notado con frecuencia, el sentido común, según la misma palabra, es una cualidad *común* a todos los hombres, igual en todos, más o menos invariable. *El buen*

(1) He aquí cómo él resume estos elementos: 1º Distinción entre el mundo visible y el mundo invisible. 2º Sentimiento de dependencia del hombre frente a este mundo superior, particularmente en el empleo de la naturaleza. 3º Creencia en un Sér supremo, creador, organizador y dueño del mundo al mismo tiempo que padre de los hombres. 4º Creencia en espíritus independientes, tutelares unos, hostiles otros. 5º Creencia en el alma humana, distinta del cuerpo, consciente, que sobrevive a la muerte. 6º Creencia en el mundo del más allá, en el que viven los espíritus y donde las almas sobreviven. 7º Sentido moral universal, basado en la distinción del bien y del mal, sentimiento del pudor, de la justicia, de la responsabilidad, de la libertad, del deber. Reconocimiento explícito o implícito de la conciencia. 8º Prescripciones y prohibiciones en vista de un fin moral o reputado como tal, noción del pecado con sanción aplicada por la autoridad del mundo invisible o de sus representantes. 9º Organización del culto, oraciones, sacrificio. 10º Sacerdocio encargado de funciones sagradas. 11º Distinción de lo profano y de lo sagrado. 12º Establecimiento de la familia como centro religioso y social... *(La Religion des Primitifs,* conclusión, p. 464. París, Beauchesne, 1909.)

Por eso no podríamos admitir lo que se ha sostenido recientemente *(Etudes,* 1920, p. 317, 535), que verosímilmente la mayoría de los hombres *ignoran invenciblemente* la existencia de Dios y los primeros preceptos de la ley natural, si no los han aprendido en la familia o en la escuela. Sería la destrucción del sentido común y del remordimiento más natural. Pío IX dice que "los preceptos de la ley natural están impresos por Dios en el corazón de *todos* los hombres", *Denzinger,* 1677. Hemos refutado esta hipótesis en otro lugar, "Revue Thomiste", oct. de 1921, p. 405-424, *Le principe de finalité et l'ignorance invincible.*

sentido, al contrario, es una cualidad susceptible de diversos grados, más o menos desarrollada en los diferentes espíritus, es la aptitud de juzgar bien en los casos particulares, de aplicar como es preciso los principios del sentido común.

El sentido común se presenta, pues, como poseyendo de un modo confuso la solución cierta de los grandes problemas filosóficos; pero posee justamente estas soluciones en estado disperso, sin poder determinar sus relaciones, sin poder agruparlas y subordinarlas en un cuerpo de doctrina; por lo tanto, sin poder justificar su propia certeza. No sospecha las dificultades, las contradicciones aparentes que van a originarse de la reunión de estas nociones elementales que le parecen tan simples. No conoce ese asombro que es, como advertían Platón y Aristóteles, el comienzo de la filosofía y de la ciencia. "Si preguntáis al primero que llega, dice Jouffroy, qué idea se forma del bien o qué piensa de la naturaleza de las cosas, no sabrá lo que le decís... Pero probad discutir con los estoicos que el placer es un bien, o negar con los espiritualistas la existencia de los cuerpos, los veréis reírse de vuestra locura y testimoniar sobre estos dos puntos la más inquebrantable convicción".

§ 2. — *Los sistemas con los cuales el sentido común está en desacuerdo*

El sentido común admite la materia y el espíritu sin preguntarse mucho cómo la materia puede obrar sobre el espíritu y el espíritu sobre la materia; el filósofo, si no encuentra una explicación satisfactoria, negará uno u otro de los dos términos. El sentido común admite que el alma y el cuerpo son substancias sin tratar de determinar la relación de la substancia y de los fenómenos por los cuales ésta se manifiesta; el fenomenismo, nacido de la necesidad de explicar, no podría satisfacer a la inteligencia espontánea. El sentido común distingue la razón inmutable y universal de la experiencia contingente y particular

sin plantearse el problema del origen de las nociones primeras, y no podrá reconocerse ni en el racionalismo puro, ni en el empirismo, ni en el realismo platónico, ni en el nominalismo sensualista. El sentido común admite la subordinación de la voluntad a la inteligencia *(nihil volitum nisi praecognitum)* y también la libertad, sin entrever la dificultad que hay para conciliar estos dos términos; él nunca será ni intelectualista-determinista a la manera de un Leibnitz, ni libertista a la manera de un Secrétan. El sentido común respeta el deber y considera legítima la búsqueda de la felicidad; no podría admitir el positivismo utilitarista que niega el deber, como tampoco el racionalismo moral de Kant que suprime todo otro sentimiento fuera del respeto de la ley. El sentido común sostiene que Dios es absolutamente uno e inmutable y sin embargo que es viviente y libre; condenará a los filósofos que, a ejemplo de Parménides, sacrificarán la vida y la libertad a la unidad y a la inmutabilidad; como también a los que, a ejemplo de Heráclito y de Hegel, harán del devenir la realidad fundamental negando el valor objetivo del principio de identidad o de no contradicción.

Le Roy reprocha al sentido común, tomado como representación teórica, que divide lo real. Porque, en efecto, en oposición al sistema bergsoniano, el sentido común es en estado rudimentario una filosofía del discontinuo. Admite una distinción de órdenes entre la materia bruta y la materia viviente, entre el simple viviente como la planta y el viviente dotado de sensación, entre los sentidos y la inteligencia, el animal y el hombre, entre el mundo y Dios. No es ni mecanicista, ni hilozoísta; ni realista-materialista, ni idealista; ni empirista, ni racionalista; ni nominalista, ni realista platónico; ni intelectualista, ni libertista; ni panteísta, ni dualista. En todas partes ve distinciones y la necesidad innata de unidad a pesar de todo queda satisfecha por las relaciones misteriosas que reconoce entre los distintos elementos, entre la materia bruta y la vida, la vida y la sensación, entre la sensación y los cuerpos exteriores

que ésta representa, entre la imagen y la idea, la voluntad y la inteligencia, entre Dios y el mundo.

¿No es ésta la solución que de hecho da el sentido común a los grandes problemas, los únicos que verdaderamente nos interesan? ¿Está equivocado, tiene razón? Si la cuestión se plantea ¿no es el filósofo quien debe responder a ella?

§ 3. — *La filosofía tradicional justifica al sentido común pasando de las definiciones nominales a las definiciones reales y estableciendo la relación de las certidumbres de la razón espontánea con el ser, objeto formal de la inteligencia.*

Hay una filosofía que sin trabajo queda conforme con el sentido común, por el solo hecho de que rehusa, por así decir, superarlo, es la filosofía de los Escoceses. Pero existe también una especulación sabia, mucho más abstracta aún al decir de nuestros contemporáneos, casi todos positivistas (1), la cual, no obstante ese carácter abstracto, o más bien en virtud incluso del esfuerzo de abstracción que supone, llega a unirse al sentido común, como el arte verdadero sobrepuja lo artificial y se une a la naturaleza. Si esta filosofía existe, ¿por qué es tan desconocida hoy día? Se podría plantear la misma cuestión respecto a Dios. Las respuestas no estarían desvinculadas.

Esta especulación no es otra que la filosofía tradicional constituída en el decurso de los tiempos por el conjunto de las inteligencias prendadas de la verdad más todavía que de la novedad. Los lineamientos esenciales de esta filosofía, nos lo decía poco ha Bergson, se encuentran en Platón y Aristóteles: "De este inmenso edificio construído por ellos, queda una sólida armazón, y esta armazón dise-

(1) Recuérdese que la primera edición de esta obra apareció en 1909. Hoy el positivismo ha sido casi enteramente eliminado de la filosofía contemporánea, por otras corrientes de tipo espiritualista. (N. del T.)

ña las grandes líneas de una metafísica que es, creemos, la metafísica natural de la inteligencia humana (1)." ¿Qué habría sido de esta filosofía sin el cristianismo? Después de muchos eclipses habría reaparecido siempre puesto que es la razón misma; pero ¿habría adquirido el desarrollo y la precisión que ha encontrado en la Escuela?

El estudio de los verdaderos problemas filosóficos, de los problemas metafísicos, morales y religiosos, ¿puede ser a la vez serio, durable y fecundo fuera de la verdadera religión? Para interesarse durante largo tiempo por el alma y por Dios, hay que buscar a Dios con toda el alma. El filósofo que deja de ser religioso no permanece indiferente, "qui non est mecum, contra me est" (Mat., 12, 30). Trabaja en primer lugar contra el Dios de la fe, después contra el Dios de la razón; la teología natural y también la metafísica del alma tienen demasiadas relaciones con el dogma revelado como para no ser confundidas en la misma reprobación. Finalmente se llega a impugnar el carácter absoluto de la ley moral; y de la filosofía, como ciencia distinta de las ciencias positivas, nada absolutamente queda. Nuestra época de positivismo lo proclama harto elocuentemente: más de un kantiano que, diez años atrás, hablaba todavía del imperativo categórico, se abraza hoy día con las ideas de los positivistas más exagerados y de la moral no conoce más que el nombre. Así se verifica la palabra del Evangelio: "Omni enim habenti dabitur et abundabit; *ei autem qui non habet et quod videtur habere auferetur ab eo*" (Mat., 25, 29). A los que resisten a los motivos de credibilidad y a la gracia de la fe para dar la preferencia a su razón y a su moralidad natural, Dios les quita la razón y la moralidad; el hombre acaba por confesar que su conocimiento, como el del animal, no excede lo sensible: basta de Dios, basta de alma, basta de deber, el hombre ya no debe sino amarse a sí mismo y calcular sus placeres. Cuántas veces, al salir de los cursos de la Sorbona, nos ha venido a la mente el juicio de San Pablo sobre los filósofos de su tiempo: "Quod notum est Dei manifestum est in illis... ita ut sint inexcusabiles, quia cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt, aut gratias egerunt; sed evanuerunt in cogitationibus suis et obscuratum est insipiens cor eorum: dicentes enim se esse sapientes, stulti facti sunt et mutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis" (Rom., I, 20). Esta es, a los ojos de la fe y del simple buen sentido, la historia de la filosofía en Francia en los últimos treinta años; a pesar de los esfuerzos desesperados de algunos kantianos (1), ella zozobra hoy día en el positivismo utilitarista más radical. Fuera del catolicismo, apenas si hay hoy día en Francia una filosofía oficial, que es la negación de la metafísica y de la moral, es decir de la filosofía, como ella es la de la religión. La filosofía, como ciencia distinta de las ciencias positivas, no puede vivir largo tiempo sin la religión; respecto a este punto, los positivistas y nosotros, estamos conformes.

(1) *Evolution créatrice*, p. 352.

Por eso no hay que maravillarse si "la metafísica natural de la inteligencia humana" no puede conservarse largo tiempo sino en la Iglesia. La Iglesia, fiel custodio de la razón, ha recibido, bautizado y desarrollado la filosofía griega y ha hecho de ella *la* filosofía. El platonismo de los Padres, de San Agustín, de los agustinianos, de San Anselmo, se ha continuado en el aristotelismo de la Escuela, como Platón en Aristóteles. Boutroux ha podido escribir: "La obra más considerable de Aristóteles es indiscutiblemente la organización de esta filosofía cristiana tan completa, tan precisa, tan lógica, tan poderosamente establecida en sus menores detalles que parece constituída para la Eternidad (2)." "Aristóteles, añadía el mismo historiador, es todavía hoy uno de los maestros del pensamiento humano; su sistema puede ser parangonado sin des-

(1) L. Dauriac, *Crépuscule de la moral kantienne* ("Année philosophique", 1906, p. 126).

(2) *Etudes d'histoire de la philosophie*, p. 200.

ventaja alguna con las dos doctrinas que ocupan hoy día el principal lugar en el mundo filosófico: el idealismo kantiano y el evolucionismo. Hasta parece que el aristotelismo responde particularmente a las preocupaciones de nuestra época (1)." Esto ha sido escrito hacia 1893, si no me equivoco. Desde entonces, el kantismo ha decaído considerablemente, el evolucionismo de los neopositivistas triunfa; llegamos a un nihilismo doctrinal y moral que no deja de inquietar a los supremos dirigentes de la Universidad. Para numerosos bergsonianos, la moral es una danza que consiste en divertirse a través de todas las formas del devenir sin detenerse nunca en alguna (2). Para Durkheim, no existe más que una moral exterior que se hace por las decisiones de la colectividad. Nada o casi nada ya nos queda de la tradición filosófica. La Escritura habla en cierto lugar del "hechizo de la vanidad (3)" que ejercen sobre nosotros las apariencias sensibles y su incesante devenir; su propia inconsistencia, en ciertas horas, se vuelve para nosotros signos de vida. Este es el mal que padecemos. Pero el mismo exceso nos curará, porque acabaremos por sentir el vacío y la nada de lo que pasa, volveremos a lo que permanece, de nuevo nos pondremos a buscar a Dios. En Alemania en la hora actual muchos vuelven a encaminarse en cierto sentido hacia Leibnitz por la Metafísica de Lotze. Los maestros natos del pensamiento humano volverán a ser nuestros maestros. Platón, Aristóteles, San Agustín, Santo Tomás, Leibnitz (4),

(1) *Ibid.*, p. 202.

(2) Después de escrita esta obra, Bergson ha elaborado últimamente la parte moral y religiosa de su sistema, en su obra: *Les deux sources de la moral et de la religion*, en que coloca a la moral y religión del cristianismo en la cumbre de la moral y de la religión. Ello no obstante, la crítica que aquí apunta el P. Garrigou-Lagrange sigue siendo valedera. (N. del T.)

(3) Sabiduría, IV, 12, "fascinatio enim nugacitatis obscurat bona".

(4) Aquí no consideramos en Leibnitz más que aquellas grandes tesis tradicionales que él defiende victoriosamente, sea contra los empiristas, sea contra Descartes y Spinoza.

nos ayudarán una vez más a salir de nuestros sentidos, a elevarnos por encima de las apariencias, de los fenómenos y del devenir, para descubrir la razón de éstos en *Aquel que es*. La *perennis philosophia* no puede morir, como tampoco la razón humana, como tampoco la Iglesia de Cristo.

Esta filosofía tradicional, obra de los siglos, en el fondo no es más que una perpetua justificación de las soluciones del sentido común. Poco a poco ella saca de las *definiciones nominales* o definiciones corrientes las *definiciones reales* (1) que estaban implícitamente contenidas en

(1) La definición real se determina por los procedimientos indicados en los *Segundos analíticos*, l. II. (Coment. de S. Tom., lec. 13 hasta 17). Es preciso, dice Aristóteles: 1º partir de la definición nominal o de sentido común (prototesis, diríamos hoy), punto de partida del examen y de la discusión; 2º examinar los seres o los hechos que responden a esta definición nominal para descubrir en ellos los caracteres constantes. 3º entre estos caracteres buscar aquél que es *primero, dominante*, razón de ser de los demás; 4º comparar estos seres con los que más se les asemejan, buscar los caracteres constantes de estos últimos y ver si son irreductibles o no a los caracteres constantes del primer grupo por definir. Aristóteles toma como ejemplo la magnanimidad. Nosotros podemos tomar por ejemplo la vida: se parte de la definición nominal o de sentido común; para todo el mundo, los vivientes defieren de los no vivientes por el movimiento espontáneo. Si se examinan los seres y los hechos que responden a esta definición nominal, se descubren como caracteres constantes, en la célula: la nutrición, el crecimiento, la reproducción; y en los organismos diferenciados: nutrición, digestión, absorción, circulación, respiración. Entre estos caracteres, hay uno que es la razón de ser de todos los demás: la nutrición. El viviente es un ser que se alimenta, o se rehace. Finalmente se compara el hecho vital con aquellos que más se le asemejan (el cristal también se reforma), se comprueba su irreductibilidad; en el viviente hay asimilación; en el cristal, simple yuxtaposición. Se llega así a la definición real del *viviente:* un ser corporal que se alimenta o se rehace. Por el mismo procedimiento se llega a la definición real del *animal:* un ser corporal, viviente, dotado de sensación. En efecto, la sensación es, en él, la razón de ser de la apetencia y del movimiento. Se llega igualmente a la definición real del *hombre:* animal racional, la razón es en él la razón de ser de su actividad voluntaria interior y exterior. Cf. también ARISTÓTELES, *De Anima*, l. II, c. 1.

aquéllas; después de haber precisado de este modo la comprehensión de las ideas del sentido común, ella las subordina entre sí, las agrupa en un cuerpo de doctrina cabal dominado por la idea de *ser*, objeto formal de la inteligencia, objeto propio de la metafísica, ciencia suprema. En este cuerpo de doctrina, todo lo que está vinculado al ser por el principio de identidad y sus derivados se vuelve metafísicamente cierto.

Este es en resumen el método analítico-sintético de la metafísica. En lugar de apoyarse en el sentido común, como la filosofía escocesa, la filosofía de Aristóteles explica por el objeto formal de la inteligencia las certidumbres absolutas del sentido común en su esfera propia: la inteligencia espontánea, que es una viviente relación al ser, no puede equivocarse sobre los primeros principios y las grandes verdades con ellos vinculadas, porque ella los percibe inmediatamente implicados en el ser, su objeto formal adecuado; objeto formal absolutamente simple que no puede violar, objeto adecuado fuera de cuyos límites ella no puede salir (1).

Esta es la justificación del sentido común cuyos rasgos esenciales debemos recordar.

§ 4. — *Definiciones reales del cuerpo inanimado, del viviente, del sujeto que siente, del hombre. Las relaciones de estos diferentes seres, el orden del universo*

La filosofía aristotélica, por la determinación de sus definiciones reales, reconoce las distinciones de órdenes admitidas por el sentido común entre la materia bruta, la vida, la sensación, la inteligencia, entre el mundo y Dios. A continuación se esfuerza en explicar las relaciones de estos diferentes órdenes para satisfacer la necesidad de unidad innata a la inteligencia, la cual se origina de su ordenación a su objeto formal, el ser, una de cuyas propiedades trascendentales es la unidad. De una manera general, las múltiples relaciones de los seres de los diferentes órdenes son explicadas por la división enteramente primera del ser en potencia y acto. Esta división, necesaria para hacer inteligible en función del ser, uno e idéntico, la *multiplicidad* y el *devenir*, debe hacer inteligible por la misma razón la *unión dinámica de los diversos órdenes del universo*.

(1) *El ser* es *el objeto formal y adecuado* de la inteligencia como inteligencia. Respecto al *objeto propio* de la inteligencia humana en cuanto *humana* o unida a los sentidos, es *el ser o la esencia de las cosas sensibles*, en cuyo espejo conocemos aquí abajo las realidades puramente espirituales, nuestra alma y Dios.

En lugar de reducir lo superior a lo inferior, como el monismo materialista, o lo inferior a lo superior como el monismo idealista, el aristotelismo considera siempre lo inferior como potencia y lo superior como acto. Y por el solo hecho de que la potencia dice esencialmente una relación al acto *(ut ad aliquid magis perfectum, seu ut ad finem)* y no puede ser actualizada más que por un acto, lo inferior reviste siempre el aspecto de materia actualizable, y lo superior reviste siempre el aspecto de causa eficiente y final. De este modo se explica el universo, la unidad en la diversidad (I, q. 47).

Recordemos las definiciones reales que, por su gradación, constituyen la escala de los seres, e indiquemos brevemente las relaciones de los diferentes órdenes:

Si se trata de la materia bruta, ésta no podría definirse por la sola extensión, pues evidentemente está dotada de actividad; el mecanicismo está descartado. Tampoco podría definirse por la sola fuerza, sacrificando la realidad de la extensión; el dinamismo no es menos falso que el mecanicismo. Hay que admitir en ella dos elementos: la materia, principio de la cantidad y de la pasividad, y la forma, principio de la cualidad y de la actividad. El cuerpo no es por ello menos uno, pues la materia es de sí indeterminada y recibe toda determinación de la forma, que es a la vez causa eficiente y causa final. Las combinaciones químicas se explican por un cambio substancial: permanencia de la materia y sustitución de la forma. Por

ello se resuelven también las pretendidas antinomias que se plantean respecto al continuo: la extensión es divisible pero no dividida en infinito; la substancia extensa es algo muy distinto de una colección de inextensos indivisibles: su unidad está asegurada por un principio superior al orden espacial, la forma, que está toda entera en el todo y toda entera en cada parte, y que exige tal extensión *mínima* como condición material de la substancia del compuesto. Por ello también se resuelven las dificultades de la acción transitiva de los cuerpos entre sí; en cada uno de ellos hay un principio de actividad y un principio de pasividad. La aproximación de estos dos principios da origen al movimiento.

El simple viviente como la planta se explica a su vez por una composición de materia y forma, pero aquí la forma es un principio de actividad superior, actividad inmanente y no ya solamente transitiva; la planta no sólo obra y padece, sino que también *se rehace*. Este viviente, compuesto en parte de materia, puede recibir en sí la materia bruta y asimilársela por su forma, que es la vez causa eficiente y final. Ni mecanicismo ni hilozoísmo.

Con el animal, aparece una forma indiscutiblemente superior: principio de conocimiento. El animal no sólo puede obrar y padecer como el cuerpo, rehacerse como la planta, sino que también, por la sensación, puede en cierto modo *llegar a ser los demás seres* que lo rodean *(fieri aliud)*, pues ver y entender estos seres es en cierto sentido llegar a serlos (1). Mientras que la planta está encerrada

(1) I, q. 14, a. 1. *De Anima*, l. II, c. 12 (lec. 24); l. III; c. 8 (lec. 13).

Estamos muy sorprendidos de ver a un neoescolático como Balthasar (*"Revue Néoscolastique"*, febrero de 1921, p. 85) desconocer esta gran tesis aristotélica y tomista: *cognoscens fit aliud a se;* ver los comentarios de Cayetano y Juan de Santo Tomás in Iam, q. 14, a. 1. Hay ascensiones filosóficas uniformemente aceleradas y otras uniformemente retardadas. Véselo particularmente, si se las sigue desde Aristóteles hasta nuestros días, en las interpretaciones que han sido dadas de esta profunda fórmula:

en sí misma, el animal, por sus sentidos, está abierto a todo el mundo sensible; sale por así decir de sí mismo, de los límites que ocupa su cuerpo. Esta amplitud casi infinita de la forma animal supone una cierta independencia respecto a la materia extensa que es informe, es decir una cierta espiritualidad. La representación que hay en el animal es de un orden superior a los cuerpos materiales que ella representa; el materialismo está descartado. Y sin embargo se evita también el idealismo: el sujeto que siente, puede ser impresionado inmediatamente por los cuerpos exteriores, por el solo hecho de que la sensación no es un acto de sola el alma, sino un acto mixto del alma y del cuerpo a la vez, un acto de un *órgano animado* (materia y forma). El animal, compuesto en parte de materia, puede ser impresionado por los cuerpos exteriores; luego, gracias a su forma superior, se los representa y puede consiguientemente obrar sobre ellos y apropiárselos.

Con el hombre, aparece una forma de un orden incomparablemente más elevado: no solamente principio de conocimiento, sino principio de conocimiento razonado, que busca la *razón de ser* de lo que capta. El hombre no sólo aprehende los seres que lo rodean, concibe también *lo que son (quid sint);* no se contenta solamente con asociar sensaciones e imágenes, sino que juzga, es decir afirma que tal cosa *es o no es (an sit)*. Finalmente, sus representaciones no se encadenan de un modo mecánico como en el animal, sino que razona y da la *razón de ser* de lo que afirma *(propter quid)*. En cada una de estas tres operaciones, el objeto de su inteligencia es, pues, el *ser* y no el color o el sonido, o los hechos que la experiencia interna revela. El hombre no está solamente abierto como el animal a todo el mundo sensible que está al alcance de sus

cognoscens quodammodo fit cognitum, anima est quodammodo omnia, III, *De Anima*, c. 8. Coment. de S. Tomás, lec. 13. Escoto y Suárez difieren notablemente de Santo Tomás en este punto, cf. Vacant, *Etudes comparées sur la Philosophie de S. Thomas et sur celle de Scot*, 1891, p. 88-107.

sentidos, sino a todo lo que tiene razón de ser. El empirismo está descartado: la idea es distinta de la imagen, el juicio de la asociación, el razonamiento de las consecuciones empíricas. Pero es evitado el racionalismo puro: lo inteligible estaba en potencia en lo sensible, la inteligencia ha debido desprenderlo de él; además, siempre es concebido en lo sensible, pues aquí abajo no hay intuición pura de lo inteligible, la idea permanece unida a la imagen como el alma intelectiva al cuerpo del cual es la forma. El hombre, mediante este conocimiento intelectual, en cierto sentido puede abarcar el universo y a sí mismo; consiguientemente puede gobernarse y hacer que los seres inferiores sirvan para sus propios fines.

Hasta aquí todos los seres están compuestos de potencia y acto (materia y forma); por esto se explican sus relaciones; todo cuerpo por estar compuesto de estos dos principios puede obrar y padecer. El viviente compuesto de materia puede recibir en sí la materia bruta, asimilársela por su forma, que reviste el carácter de causa eficiente y final. El sujeto que siente (órgano animado), compuesto de materia, puede ser impresionado por los cuerpos exteriores, representárselos en virtud de su forma superior, consiguientemente obrar sobre ellos, servirse de ellos, llegar a ser así a su vez causa eficiente y final. El hombre finalmente por el conocimiento que tiene de las razones de las cosas, puede gobernarse y utilizar todos los seres que le son inferiores.

§ 5. – *El mundo inteligible en general. Lo que el sentido común percibe en el ser*

¿Podemos elevarnos más alto? ¿Puede exceder la razón humana los límites de la experiencia, afirmar la existencia de un ser superior al hombre? ¿Puede determinar cuál es el destino del hombre, si también él tiene un fin, si es en verdad dueño de alcanzar o de no alcanzar este fin, si su alma es inmortal? Son éstos los grandes problemas metafísicos, morales y religiosos. La solución que de ellos da el sentido común, ¿es la verdadera solución? Es *sobre todo* aquí donde la filosofía del ser dividido en potencia y acto justifica al sentido común demostrando que lo que éste afirma *lo ve en el mismo ser*, objeto formal de la inteligencia. Las cuestiones precedentes sobre la materia bruta, la vida, la sensación, son más claras *para nosotros*, decía Aristóteles (1), porque son de orden sensible y porque nuestras ideas provienen de los sentidos; pero estas cuestiones metafísicas, morales y religiosas son más claras *en sí*, porque son de orden inteligible, capaces de ser vinculadas directamente al ser, principio de toda inteligibilidad. En ellas, en efecto, se hace abstracción de toda materia (tercer grado de abstracción. *Met.*, X, c. 3).

La metafísica, ciencia suprema, por oposición a las ciencias positivas, que únicamente pueden agrupar hechos generales mediante hipótesis provisorias (hipótesis representativas y no explicativas), sin dar la *razón de ser*, el *propter quid* de estos hechos, aparece aquí como una ciencia en el sentido pleno de la palabra, como un *conocimiento que asigna el porqué, la razón de ser necesaria de lo que afirma* (2). Como acabamos de mostrarlo, este *propter quid* no es más que la explicación de lo que el sentido común ve en el ser sin llegar a formularlo de una manera precisa.

(1) *Metaph.*, l. I, Coment. de S. Tom., lec: 2.

(2) "*Scire simpliciter* est *cognoscere causam propter quam res est et non potest aliter se habere*", *Post. Anal.*, l. I. (Coment. de S. Tom., lec. 4). Las ciencias positivas no llegan a dar este *propter quid*, esta razón de ser que volvería inteligibles los hechos generales: quedan ciencias del *quia*, o sea que comprueban *que* el hecho es, sin poder explicarlo, sin poder decir por qué el hecho sucede así y no de otro modo. Un reciente artículo de Duhem confirma enteramente estas apreciaciones de Aristóteles sobre las relaciones de la metafísica, ciencia suprema, con las ciencias positivas. Cf. "Revue générale des Sciences pures et appliquées", 15 de enero de 1908: *La valeur de la théorie physique à propos d'un livre récent.* Este artículo ha sido reproducido como apéndice en la segunda edición de la *Théorie physique* de P. DUHEM, París, Rivière, 1914.

El sentido común en primer lugar percibe en el ser los primeros principios especulativos y prácticos (principios de identidad, de no contradicción, de substancia, de razón de ser, de causalidad, de finalidad, y también el primer principio de la moral: hay que hacer el bien y evitar el mal). En seguida ve, con la ayuda de un razonamiento muy simple, la existencia de Dios, causa eficiente y final de todas las cosas, soberano bien y soberano legislador. En él ve también la distinción de la inteligencia y de los sentidos, la existencia del libre arbitrio y, en cierto modo, la espiritualidad del alma y su inmortalidad, en una palabra las propiedades del ser inteligente, todas las cuales se originan de su diferencia específica, es decir, de su relación intelectual al ser. Aquí abajo, el hombre es el único ser cuya diferencia específica pertenece al mundo puramente inteligible y no al mundo sensible; es esto lo que permite deducir sus diferentes propiedades. Los seres inferiores no nos llegan a ser verdaderamente inteligibles sino en sus notas transcendentales (o comunes a todos los seres) y genéricas (1).

(1) Sabemos por ejemplo del mercurio que es una substancia corporal, un metal líquido, pero no conocemos su diferencia específica. Cuando hay que precisar las nociones genéricas, no tenemos más que una definición empírica, descriptiva, que no llega a hacer *inteligibles* las propiedades de ese cuerpo. Nos contentamos con decir: el mercurio es un metal líquido a la temperatura ordinaria, de un blanco de plata, solidificable a 40°, en ebullición a 360°, muy denso; sus sales son antisépticos muy activos, pero también muy tóxicos. Comprobamos hechos sin poder decir el *porqué*. Lo mismo respecto a la planta, al animal; ¿quién asignará la diferencia específica de tal especie de modo que de ella se puedan deducir sus propiedades? Si por el contrario se trata del hombre, entre todas las notas comunes a todos los hombres: racionabilidad, libertad, moralidad, sociabilidad, palabra, religión, etc., una de ellas, la racionabilidad, aparece como la *razón de ser* de todas las demás... Todas estas notas pueden ser hechas inteligibles, es decir, ser vinculadas con el ser por intermedio de la racionabilidad; ésta es toda la labor de la psicología racional.

§ 6. — *Los primeros principios para el sentido común. Principio de identidad, de contradicción, de substancia, de razón de ser, de causalidad, de finalidad, de inducción. El primer principio de la razón práctica (el deber). Su vinculación con el principio de identidad y con la idea de ser*

Y nuestra inteligencia ante todo percibe los primeros principios. La adhesión a estos primeros principios es, de alguna manera, natural (1). El niño no necesita que un maestro le enseñe los principios de contradicción, de substancia, de razón de ser, de causalidad, de finalidad. A propósito de cualquier cosa, él busca la causa o el fin y nos cansa con sus porqués. Más aún, si no poseyese estos principios, la acción del maestro sobre él no sería posible, según la frase de Aristóteles: "Omnis doctrina et omnis disciplina ex preexistenti fit cognitione (2)."

¿Por qué es natural la adhesión a estos primeros principios? Porque su verdad es captada inmediatamente en la luz del ser, objeto natural y primero de la inteligencia: "Illud quod primo cadit in aprehensionem est ens, cujus intellectus includitur in omnibus quaecumque quis aprehendit. Et ideo primum principium indemostrabile est

(1) "Intellectus naturaliter cognoscit *ens* et *ea quae sunt per se entis* in quantum hujusmodi, in qua cognitione fundatur primorum principiorum notitia". S. TOMAS, *C. Gentes*, l. II, c. 83.
"Habitus primorum principiorum est partim a natura, partim ab exteriori principio; est naturalis secundum inchoationem. Ex ipsa enim natura animae intellectualis convenit homini quod statim cognito quid est totum et quid est pars, cognoscat, quod omne totum est magis sua parte: et simile est in caeteris: sed quid sit totum et quid sit pars, cognoscere non potest, nisi per species intelligibiles a phantasmatibus acceptas. Et propter hoc Philosophus in fine *Posteriorum* (l. II, cap. ult.) ostendit quod cognitio principiorum provenit nobis ex sensu". (II-II, q. 51, a. 1.)

(2) *Post. Anal*, l. I, c. 1. "Inest unicuique homini quoddam principium scientiae, scilicet lumen intellectus agentis, per quod cognoscitur *statim a principio* naturaliter quaedam universalia principia omnium scientiarum." (I, q. 117, a. 1. *De Veritate*, q. XI, a. 1.)

quod "non est simul afirmare et negare", quod fundatur supra rationem entis et non entis; et super hoc principio omnia alia fundantur, ut dicit Philosophus in IV *Met.*, (lec. VI)", (I-II, q. 94, a. 2). El sentido común capta en primer lugar en el ser la verdad del *principio de identidad:* "todo ser es idéntico a sí mismo", "todo ser es algo determinado", "todo ser es uno y el mismo"; v. g.: la carne es carne, el espíritu es espíritu; "*est est, non non*". El *principio de no-contradicción* no es más que una forma negativa del precedente: "un mismo ser no puede a la vez y bajo el mismo aspecto ser lo que es y no serlo". *El principio de substancia* es captado inmediatamente como una determinación del principio de identidad: "lo que es, es uno y el mismo bajo sus modos de ser múltiples y transitorios"; lo múltiple no es inteligible sino en función del uno, lo transitorio en función de lo permanente y de lo idéntico, si el ser de sí es uno y el mismo. Por esta causa dice S. Tomás, después de Aristóteles, que la substancia es un sensible *per accidens*, es decir una realidad que *per se* es de orden inteligible, pero que es inmediatamente captada por la inteligencia ante la simple presentación de un objeto sensible (1). Desde el instante en que los datos de cada uno de los sentidos externos son centralizados por el primero de los sentidos internos, la inteligencia en este objeto sensible aprehende su objeto propio, el ser, y lo que es *ser en sí*, la substancia, aun antes de captar el modo de ser, el fenómeno o el accidente.

El sentido común también percibe a la luz del ser la verdad del *principio de razón de ser:* "Todo lo que es tiene su razón de ser", "todo es inteligible". De una manera implícita y sin poder formularlo, vincula este principio con el principio de identidad por una reducción a lo imposible: Todo ser tiene su razón de ser, lo que es necesario para

(1) "Non omne quod intellectu aprehendi potest in re sensibili, potest dici *sensibile per accidens,* sed *quod statim ad occursum rei sensatae aprehenditur intellectu*". *De Anima.* l. II. (coment. de S. Tomás, lec. 13.)

ser; negar esto sería identificar lo que es con lo que no es. Todo ser tiene en sí o en otro la razón de ser de lo que le conviene. *En sí,* si esto le conviene según lo que propiamente lo constituye (negarlo, sería negar el principio de identidad); *en otro,* si esto no le conviene según lo que lo constituye propiamente, si hay en él unión de cosas diversas; negar esta relación de *dependencia* equivaldría a identificar lo que no es por sí con lo que es por sí, equivaldría a decir que es posible la unión *incausada* de cosas diversas, que lo diverso por sí y como tal es uno e idéntico, lo que es la negación del principio de identidad (1). "Omne quod alicui convenit non secundum quod ipsum est, per aliquam causam ei convenit, nam quod causam non habet primum et immediatum est." (S. Tomás, *C. Gentes*, l. II, c. 15.)

Por esto llegamos *a los principios de causalidad y de finalidad.* El cambio es precisamente unión de cosas diversas, exige pues una razón de ser extrínseca. Esta razón de ser extrínseca es doble: eficiente y final. Prueba: el devenir es unión de cosas diversas; implica en efecto dos elementos: la potencia y el acto. Por una parte, lo que es ya no se hace *(ex ente non fit ens, quia jam est ens);* por otra, nada puede provenir de la nada *(ex nihilo nihil fit).* Lo que se hace, pues, no puede provenir sino de un intermediario entre el ser determinado y la pura nada; este intermediario es el ser indeterminado o la potencia (2). De este modo el devenir es para el ser el pasaje de la indetermina-

(1) Cf. el desarrollo de esta reducción a lo imposible, más lejos II parte, cap. I, § 4. Sobre los diversos sentidos de la palabra *razón* y de la expresión *razón de ser*, ver en el índice general de las obras de Santo Tomás, la palabra *ratio,* que designa *en nosotros* nuestra facultad intelectual y los argumentos que ella propone, *fuera de nosotros* en las cosas, sea su esencia (razón de ser de sus propiedades), sea su causa.

(2) Esta prueba de la *realidad de la potencia,* necesaria para hacer inteligible, en función del ser la *multiplicidad* y el *devenir,* está desarrollada más lejos en nuestro examen de la crítica de las pruebas tomistas de la existencia de Dios por Le Roy, II parte, cap. II, § 4.

ción a la determinación, de la potencia al acto; y como de sí la potencia no es el acto, se necesita un principio extrínseco que la determine o la actualice *(ens in potentia non reducitur in actum nisi per aliquod ens in actu)*. Este principio determinante o activo es llamado *causa eficiente*. Pero esta misma causa debe tener una razón para obrar, y para hacer esto más bien que aquello; la misma potencia sobre la cual obra debe ser capaz de recibir tal determinación y no tal otra; sin esto, la causa produciría todo o nada y no tal efecto particular. Si todo tiene su razón de ser, el efecto debe estar predeterminado. Es preciso, pues, que la potencia activa del agente y la potencia pasiva del paciente (v. g.: la potencia nutritiva y el alimento) precontengan la determinación de su efecto (la nutrición). Pero la potencia no puede precontener actualmente la determinación de su efecto; no la precontiene sino en cuanto que está *ordenada* a tal acto y no a tal otro, como a su perfección y acabamiento, en cuanto que en él tiene *su razón de ser (potentia dicitur ad actum)*. Y no se diga que este acto es puro término, puro resultado, y que por eso no estaría determinado. ¿Y cómo sería puro término? Siendo un principio de operación más perfecto que la potencia, es necesariamente *aquello por lo cual* (*τὸ οὗ ἕνεκα, id cujus gratia)* la potencia es hecha, como lo imperfecto es necesariamente *por* lo perfecto y lo relativo *por* lo absoluto. En efecto, sólo lo absoluto tiene en sí mismo su razón de ser. A este acto, razón de ser de la potencia, por el cual ella es hecha, con miras al cual el agente obra, lo llamamos *fin*. Y el principio de finalidad se formula así: "Omne agens agit propter finem; alioquin ex actione agentis non magis sequeretur hoc quam illud, nisi a casu" (I, q. 44, a. 4) (1), o también "la potencia es por el acto", "potentia dicitur ad actum".

(1) Aristóteles, *Physic.*, II, c. 3. S. Tomas, *C. Gent.*, l. III, c. 2, y I-II, q. 1, a. 2: "Si enim agens non esset determinatum ad aliquem effectum, non magis ageret hoc, quam illud". Puede haber encuentro fortuito de las acciones de dos agentes, pero cada agente obra necesariamente por un fin. En virtud de este principio, todas las cosas, aun las más particulares, deben estar preordenadas por el agente supremo, si es verdad que su acción alcanza a todos los seres. (I, q. 22, a. 2.)

El devenir, pues, tiene una razón de ser extrínseca doble: eficiente (orden de ejercicio), final (orden de especificación). De este modo es hecho inteligible en función del ser mediante la división del ser en potencia y acto. "Ex ente non fit ens, quia jam est ens; ex nihilo nihil fit; et tamen fit ens. Ex quo fit? Ex quodam medio inter nihilum et ens, seu ex ente indeterminato, quod vocatur potentia (1)." La potencia es el ser indeterminado; el acto, según el punto de vista en el que uno se coloque, es determinación formal, eficiente o final. Y los dos principios de causalidad y de finalidad se funden en uno solo: "Todo lo que llega a ser, exige una causa eficiente y final."

Pero hay otra fórmula de estos dos principios más próxima al principio de razón de ser: "Toda multiplicidad o todo compuesto exige una causa." No solamente el devenir es así hecho inteligible en función del ser mediante la potencia y el acto y las cuatro causas, sino también, en el orden estático y en las últimas profundidades del ser, a las cuales no llega el movimiento, la multiplicidad o diversidad. Como el devenir, la multiplicidad (pluralidad de seres que poseen un elemento común, o pluralidad de partes en un solo y mismo ser) es unión de cosas diversas y por lo mismo exige una razón de ser extrínseca doble: eficiente y final. En efecto, esta unión de cosas diversas supone en primer lugar, como la precedente, dos elementos que constituyen intrínsecamente la multiplicidad: *potencia y acto*. Una pluralidad de individuos que poseen la misma determinación, la misma *forma*, no se explica más que por la presencia en ellos de un elemento capaz de ser determinado por esta forma, *la materia*. La multiplicidad de los seres que poseen el mismo *acto de existir* no se explica más que por la presencia en ellos de un elemento capaz de reci-

(1) Este es el resumen de la demostración de Aristóteles: I *Physic.*, c. 7. S. Tomas, lec. 14.

bir la existencia, *la esencia*. (Actus multiplicatur et limitatur per potentiam. I, q. 7, a. 1.) Como cada uno de estos seres es compuesto, es a su vez unión de cosas diversas. Y ya que esta unión no puede ser *incausada*, cada uno de estos seres reclama una causa eficiente y final y se tiene una fórmula del principio de causalidad: no ya "todo lo que llega a ser exige una causa", sino "toda multiplicidad o todo compuesto exige una causa": "Omne compositum causam habet: quae enim secundum se diversa sunt, non conveniunt in aliquod unum, nisi per aliquam causam adunantem ipsa." (I, q. 3, a. 7.)

En cuanto al *principio de inducción* "la misma causa natural en las mismas circunstancias produce necesariamente el mismo efecto, por ejemplo, el calor dilata el hierro", es evidente que está relacionado con el principio de razón de ser. Si una causa natural A en las mismas circunstancias determinadas produjese una vez el efecto B, y otra vez el efecto B' en unas circunstancias rigurosamente semejantes, el cambio del efecto sería sin razón de ser. Más adelante se verá que este principio no constituye sin embargo una objeción insoluble contra el libre arbitrio, pues éste no es una causa natural, determinada por naturaleza a un solo efecto.

Por la idea de fin, somos llevados al *primer principio de la razón práctica*: "Hay que hacer el bien, evitar el mal." "Haz lo que debes, venga lo que viniere." La actualidad perfecta en que finaliza la operación que tiene su principio en la potencia operativa merece, como hemos dicho, el nombre de *fin* y no solamente el nombre de término o de resultado, porque está predeterminada como una perfección por relación a la potencia operativa, una perfección que acrecienta el ser del agente, que colma en él un vacío. La potencia no finaliza tan sólo en el acto; es *por* el acto, como lo relativo es *por* lo absoluto. El fin, pues, debe tener razón de bien, pues la bondad no es otra cosa que la *perfección del ser* que fundamenta la apetibilidad o provoca el amor (I, q. 5, a. 1). El fin es el bien con miras

al cual opera el agente, la perfección X capaz de perfeccionarlo y que por eso desea: "Bonum est quod omnia appetunt." El sentido común es llevado por ello al primer principio de la moral. Distingue tres especies de bien: el bien sensible o simplemente deleitable, el bien útil con miras a un fin y el bien honesto. El animal se apoya en el primero, y por instinto utiliza el segundo sin ver su *razón de ser* en el fin por el cual lo emplea. El hombre solo, por su razón, conoce la *utilidad* o la razón de ser del medio en el fin; sólo él conoce también y puede amar el bien honesto. Este último se le aparece como *bien sí, deseable en sí*, independientemente del gozo que acompaña a su posesión e independientemente de toda utilidad; es bien y deseable por el solo hecho de que es conforme a la recta razón y aparece como la perfección normal y el acabamiento del hombre como hombre (como racional y no como animal). Es bien en sí, independientemente del placer que en él se encuentra y de las ventajas que de él se obtiene, es conocer la verdad, amarla por sobre todas las cosas, obrar en todo según la recta razón, ser prudente, justo, fuerte y temperado. Más aún, este bien honesto o bien racional aparece como un *fin en sí obligatorio:* todo hombre comprende que un ser racional *debe* tener una conducta conforme a la recta razón, como la propia recta razón es conforme a los principios absolutos del ser [1]. Este es el origen racional de la noción del deber: "Haz lo que debes, venga lo que viniere." El justo molido a palos por un bandido prueba la existencia del mundo inteligible superior al mundo sensible cuando le enrostra: "Tú eres el más fuerte, pero esto no prueba que tengas razón."

La razón legitima, en efecto, su mandato por el principio de finalidad o, lo que es lo mismo, por la división del ser en potencia y acto: la voluntad del ser racional *debe* ten-

[1] Al menos tal es *el fundamento próximo de la obligación moral;* en cuanto a su *fundamento supremo*, reside en la *ley eterna* de Dios que nos ha hecho para vivir según la recta razón, cf. I-II, q. 19.

der hacia el bien honesto o racional, frente al cual reviste el aspecto de potencia, porque toda la razón de ser de la potencia está en el acto *(potentia dicitur ad actum)*. Y como la causa eficiente coincide con la causa final, hay que añadir: la voluntad del ser racional *debe* tender hacia el bien honesto o racional, porque este bien es *el fin por el cual* ha sido *hecha* por una causa eficiente superior que intentaba precisamente este bien racional *(est enim idem finis agentis et patientis, in quantum hujusmodi, sed aliter et aliter.* I, q. 44, a. 4). Por esta causa el deber, a los ojos del sentido común, está fundado al fin de cuentas sobre el ser, la inteligencia y la voluntad de Dios; éste es su fundamento supremo.

El primer principio de la razón práctica es percibido inmediatamente, dice Santo Tomás, en la idea de bien (acto o perfección del ser) como el principio de identidad en la idea de ser (1).

El sentido común respeta el deber y considera legítima la búsqueda de la felicidad; rechaza conjuntamente la moral utilitaria y la moral kantiana; la filosofía del ser lo continúa y lo justifica; ésta fundamenta el deber mediante la idea del bien racional que es a la vez para el hombre el fin en sí, para el cual ha sido hecho, y la fuente de la verdadera felicidad.

Todos estos principios especulativos y prácticos son *analíticos* en el sentido aristotélico de la palabra: en ellos el predicado y el sujeto aparecen a priori unidos necesariamente por el verbo *ser*, que afirma bajo la *diversidad lógica* de los mismos su *identidad real en un mismo ser*

(1) "Sicut ens est primum quod cadit in apprehensionem simpliciter: ita bonum est primum quod cadit in apprehensionem practicae rationis quae ordinatur ad opus. Omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni. Et ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni; quae est: bonum est quod omnia appetunt. Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et malum vitandum: et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae". (I-II, q. 94, a. 2.)

posible o actual. (V. g.: Todo ser *es* lo que tiene su razón de ser. La potencia ordenada al bien racional *es* antes de realizarlo). Porque "Kant no ha comprendido que todo conocimiento se expresa exactamente por el verbo *ser*, cópula de todo juicio", el principio de razón y sus derivados se han trocado para él en *síntesis a priori* totalmente subjetivas, sin alcance sobre el ser. Desconociendo el objeto formal que constituye la unidad de la inteligencia, ya no podía encontrar en ella más que una pluralidad de principios disgregados, que se imponen todavía como necesarios, pero de cuya necesidad no captaba ya el *porqué* (1).

(1) Ver la tesis de Mons. Sentroul: *L'Objet de la métaphysique selon Kant et Aristote* (Lovaina, 1905), reeditada y desarrollada en 1913 bajo el título *Kant et Aristote* (Lovaina, París, Alcan.); indicamos las referencias conforme a la segunda edición. El autor muestra allí cómo Kant ha ignorado la verdad fundamental de la filosofía tradicional y el profundo sentido que Platón y Aristóteles daban a la definición de la inteligencia: "objectum intellectus est ens". Sabido es que la *Kantgesellschaft* de Halle, presidida por Vaihinger, ha adjudicado un premio de 400 marcos a una adaptación de esta tesis. "Kant, dice el autor, al revés de Aristóteles, no ha comprendido que todo conocimiento se expresa exactamente por el verbo *ser*, cópula de todo juicio... que todos los juicios tienen como carácter formal el ser la unión de un predicado y de un sujeto por medio del verbo *ser* empleado como signo de identidad de los términos... El conocimiento de una cosa consiste precisamente en verla idéntica a sí misma bajo dos aspectos diferentes (*Met.*, IV, 7). Tener un conocimiento de un triángulo, es decir que *es* tal figura; de la causa, que ella *es* lo que contiene el efecto; del hombre, que *está* (*es*) dotado de imaginación. Y para tomar un juicio enteramente accidental, decir de este muro que *es* blanco, equivale a decir: este muro *es* este muro blanco (p. 303). Si el sujeto y el predicado convienen entre sí de modo que pueden ser reunidos por el verbo *ser*, es a causa de que tanto el predicado como el sujeto expresan una (misma) realidad" (p. 187) Kant no ha reconocido la identidad más que en lo que él llama los juicios analíticos, puras tautologías a sus ojos, y no en los juicios extensivos los cuales tan sólo hacen adelantar el conocimiento y a los que llama síntesis a priori o a posteriori, porque son formados según él por la yuxtaposición de nociones distintas. Ha desconocido así la ley fundamental de todo juicio: "Un juicio formado por la yuxtaposición o la convergencia de muchas nociones sería un juicio falso, porque expresaría, como

Igualmente verdaderos para todos y de todos conocidos (I-II, q. 94, a. 4), estos principios son inmutables en sí y en nosotros. *Inmutables en sí:* la absoluta necesidad que ellos expresan, en el orden de lo posible y de lo imposible, no ha podido comenzar y no podrá acabar; el acto contingente de nuestra inteligencia se siente condicionado y medido por estas verdades eternas que no pueden tener su fundamento más que en lo Absoluto. En un instante, el sentido común comprende la Escritura cuando ésta afirma que el primer principio de la ley moral es en nosotros como una participación de la inteligencia divina: "*Multi dicunt: quis ostendit nobis bona?* Cui quaestioni Psalmista respondens dicit: *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine:* quasi lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum et quid sit malum, quod pertinet ad legem naturalem, nihil aliud sit quam impressio divini luminis in nobis" (I-II, q. 91, a. 2). Estos principios son también *inmutables en nosotros,* inscriptos de una manera indeleble en la razón humana; en cierto modo se identifi-

idénticos, dos términos, los cuales no tendrían identidad entre sí sino simplemente cualquiera otra relación... El principio de la división aristotélica de las proposiciones no es la identificación o la no-identificación del predicado y del sujeto: Aristóteles las divide según que el conocimiento de esta entidad provenga del solo análisis de las nociones o del examen de las cosas existentes" (p. 304). La razón de todo esto está en que para Kant, que parte del sujeto, "las categorías son puramente lógicas", mientras que para Aristóteles, que ha partido del ser, "las categorías son semilógicas, semiontológicas" (p. 187); el juicio afirmativo recompone y restituye a la realidad lo que la abstracción ha separado. Toda la vida de la inteligencia se explica por su orden al ser. No solamente el que parte del sujeto jamás podrá juntarse al ser, sino que la propia inteligencia se le hará incomprensible: o bien la negará, como el empirista, o bien no verá en ella, como Kant, más que una multitud de síntesis a priori, síntesis ciegas que él no llegará a legitimar y a vincular con un principio superior, inteligible de por sí. Estos principios múltiples no se pueden reducir al principio de identidad sino por la división del ser en potencia y acto, única división que aquí, como por lo demás en todas partes, explica lo múltiple en función del uno.

can con ella, puesto que ella después de todo no es más que una relación trascendental al ser en cuanto ser, el cual encierra en sí estas verdades absolutamente primeras.

§ 7. — *Cómo el sentido común se eleva a Dios*

El sentido común se eleva a Dios con la ayuda de estos principios mediante un razonamiento muy simple. La razón filosófica da a este razonamiento tan sólo una fórmula más precisa: "si todo tiene su razón de ser, si lo que llega a ser requiere una razón de ser extrínseca, causa eficiente y final a la vez, ¿no es preciso decir que todo lo que cambia, nosotros mismos y lo que nos rodea, tiene una causa eficiente y final que no cambia" (1, 2 y 3ª *via)* (1)? Si sólo la inteligencia puede aprehender las relaciones de las cosas, la *razón de ser* de los medios en el fin, ¿no es preciso decir que la causa primera de este mundo, sistema de medios y de fines, es una causa inteligente? La inteligencia, viviente relación trascendental al ser, al igual que el ser, no lleva en sí imperfección (5ª *via)* (2). Finalmente, si la multiplicidad (pluralidad de seres que poseen un elemento común, o pluralidad de *partes* en un solo y mismo ser) al igual que el devenir no tiene en sí su razón de

(1) S. Tomas, *Summ. Theol.,* I, q. 2, a. 3.

(2) En las recientes controversias no se ha acentuado suficientemente que podemos atribuir *analógicamente* a Dios todas las *perfecciones simpliciter simplices,* pero solamente éstas. Estas perfecciones, cuyo significado formal no encierra en sí ninguna imperfección, son precisamente *las que tienen una relación inmediata al ser* y a los transcendentales: la inteligencia y las propiedades del ser inteligente: la voluntad libre, con las virtudes intelectuales y morales: Providencia, Justicia y Misericordia. No será esto un antropomorfismo. No concebiremos a Dios como a un hombre cuyas proporciones serían llevadas al infinito, sino como al *Mismo Ser, Ipsum esse,* y no le reconoceremos sino los atributos que se deducen necesariamente de este concepto de *Ipsum Esse.* La doctrina tomista de la analogía es aquella misma elaborada por Aristóteles en su doctrina de las propiedades trascendentales del ser: unidad, verdad, bondad y, paralelamente, inteligencia y voluntad. Cf. más lejos III parte, c. II, § 2, pp. 270 y sg.

ser; si lo diverso de sí no puede ser uno y el mismo (principio de identidad), ¿no es preciso concluir que la causa primera es una, como es inmutable, simple, absolutamente idéntica a sí misma, acto puro, que ella es al ser como A es A, *Ipsum Esse subsistens*, absoluta perfección (4ª vía) (¹)?

El dualismo está descartado: todo ser debe provenir de Aquel que únicamente es Ser por sí, en el que se identifican la esencia y la existencia, y que no deja lugar a su lado sino a compuestos de potencia y acto, de no-ser y de ser, de esencia (capaz de existir) y de existencia. El panteísmo no es menos absurdo: en el seno del *mismo Ser subsistente*, en todo y por todo idéntico a sí mismo, no puede haber ni multiplicidad ni devenir. Dios, pues, es distinto del universo esencialmente diverso y en cambio continuo.

El sentido común ve implícitamente todo esto sin poder formularlo. No lo demuestra, pero, por su *instinto del ser*, lo siente. Tiene como la intuición vaga de que el principio de identidad es la ley fundamental de lo real como lo es de la razón, y que la realidad fundamental o suprema debe ser al ser como A es A, absolutamente una e inmutable y por lo mismo trascendente (²).

¿Hay que maravillarse si los teólogos niegan comúnmente la posibilidad de la ignorancia o del error invencible respecto a la existencia de Dios, autor del orden natural: "Invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur" *(Rom.*, I, 20)? Si no puede haber ignorancia o error invencible frente a los primeros preceptos de la ley natural, tampoco podría haberlo respecto a su autor. Así la Iglesia ha condenado la distinción "entre el pecado filosófico contrario a la sola razón, y el pecado teológico el cual solamente sería una ofensa contra Dios y que tan sólo existiría en aquellos que llegan al conocimiento de Dios, o piensan en Dios en el momento en que pecan" (³).

(¹) Cf. la explicación que hemos dado de esta 4ª *vía* en "Revue Thomiste", julio de 1904.
(²) S. Th., *in Boeth. de Trin.*, q. I, a. 3, ad 6.
(³) Denzinger, 10ª ed., nº 1290.

La idea de Dios, primer ser, primera inteligencia, soberana bondad, no puede borrarse en la conciencia humana no de otra suerte que los primeros principios de la ley natural. Solamente tal o cual atributo esencial de Dios puede ser ignorado durante algún tiempo; igualmente los principios secundarios de la ley natural pueden ser destruídos a consecuencia de malos hábitos, como en aquellos que no consideran como pecados el robo y aun los pecados contra la naturaleza (I-II, q. 94, a. 6).

§ 8. — *Por qué el sentido común tiene conciencia de la libertad*

La razón natural tiene también una especie de *sentido de nuestra libertad* respecto a los bienes parciales que nos atraen. También esto lo percibe a la luz del ser, su objeto formal. Porque no se ha pensado en este objeto formal de la inteligencia espontánea, se ha hablado con frecuencia de la conciencia del libre arbitrio de una manera muy tonta. En la medida en que el hombre distingue *el bien, la plenitud del ser*, de tal o cual bien particular, se siente hecho para el bien total, absoluto (¹); descubre el *abismo* infinito que separa este bien absoluto de todo bien parcial y limitado, por consiguiente se siente *dueño* de responder o no a la atracción de un bien finito que siempre puede juzgar insuficiente. La conciencia de esta indiferencia dominadora, derivada de la misma razón, es lo que todo el mundo llama la conciencia del libre arbitrio. Her-

(¹) Cf. I-II, q. 2, a. 7 y los comentarios de Cayetano y de Koellin que muestran bien lo que hay que entender exactamente por esta proposición tan frecuente en Santo Tomás: *el objeto de la voluntad es el bien universal.* No es el *bien abstracto, "in universali"*, pues la voluntad se encamina hacia el bien que existe en las cosas o que ella quiere realizar; no es inmediatamente *Dios mismo*, que no especifica inmediatamente sino las virtudes teologales. Es *el bien no limitado, "non coarctatum"*, dice Cayetano, y como tal no existe sino en Dios que puede ser conocido y amado, sea naturalmente sea sobrenaturalmente.

mosamente dice Bossuet: "Que cada uno de nosotros se escuche y se consulte a sí mismo, *sentirá que es libre, como sentirá que es racional*" [1].

Esta conciencia del libre arbitrio, en estado confuso e implícito, es la prueba a priori de la libertad que la razón filosófica formulará. Y nuevamente aquí la razón filosófica justificará el sentido común descartando a la vez el intelectualismo determinista y el voluntarismo libertista. La voluntad está subordinada a la inteligencia desde el punto de vista de la especificación de sus actos, pero no por eso todos sus pasos están necesariamente determinados por el entendimiento; ella es libre cuando el juicio queda indiferente o indeterminado en razón de la *potencialidad* o de la indeterminación de su objeto. Dos bienes parciales, por más desiguales que sean, están ambos mezclados de potencia y acto y, por eso, ambos *igualmente a distancia infinita* del bien total, el cual tan sólo es puro acto; ante ellos queda la libertad. *No hay razón suficiente infaliblemente determinante* para pasar de lo infinito a tal cantidad o cualidad finita más bien que a tal otra. Hay una razón *relativamente suficiente* (para motivar una elección libre) pero *no absolutamente suficiente* (para necesitar la voluntad). Es una razón suficiente que (en cierto sentido) no basta. Por lo demás esta aparente restricción introducida en el principio de razón de ser no es más que un corolario de la introducida en el principio de identidad por la afirmación de la *potencia*, ese no-ser que es un medio entre el ser determinado y la pura nada. Hay indeterminación en el querer porque hay in-

(1) Bossuet, *Traité du libre arbitre*, cap. II. Las mismas religiones fatalistas reconocen la responsabilidad moral y social, aceptan la legitimidad de las leyes y de los tribunales, hablan de remordimientos o de satisfacción moral, lo cual sería absurdo si no admitiesen el libre arbitrio. En realidad su fatalismo, como se ha observado frecuentemente, no es la negación del libre arbitrio, sino de la libertad física. "Edipo mata a su padre en virtud del destino; pero Edipo no quiere esta muerte."

determinación en la inteligencia y, al fin y al cabo, porque hay indeterminación o potencialidad en el ser. La prueba de la libertad, pues, también proviene de la distinción de potencia y acto [1]. El sentido común tiene una vaga intuición de todo esto; y porque está así fundada, la conciencia de la libertad no se conmueve por la objeción espinozista: "No conoces todas las causas que influyen sobre su determinación." Aun el caso de que ignorase más de una, se dice confusamente el sentido común, veo la desproporción infinita del bien parcial con el bien absoluto.

§ 9. — *¿De dónde proviene la creencia del sentido común en la inmortalidad del alma?*

Finalmente, la razón natural tiene una especie de *sentido de la espiritualidad* y de la *inmortalidad del alma*. Nada más cierto que decir con Spinoza: *Sentimus nos aeternos esse*, o a lo menos, *nos inmortales esse*. Santo Tomás afirma "omne habens intellectum naturaliter desiderat esse semper", el hombre naturalmente desea existir *siempre*, y siente que este deseo natural no puede ser vano (I, q. 75, a. 6) [2]. Este deseo natural del ser inteligente también está fundado sobre su entendimiento o sobre el sentido que tiene del ser. La inteligencia espontánea tiene esta intuición confusa que no llega a formular: el ser,

(1) Hemos desarrollado largamente esta prueba a priori en la "Revue des Sciences philosophiques et théologiques": *L'Intellectualisme et la liberté chez S. Thomas*, oct. de 1907, enero de 1908, artículos reproducidos en la obra *Dieu, son existence et sa nature*, p. 590-669.

(2) Cf. Galibert, *La Foi du nègre (Annales de Philosophie Chrétienne*, oct. de 1907). Lo que se encuentra en el negro de una manera más particularmente sorprendente a causa de su estado primitivo, es la inquietud, la espectación de una liberación definitiva y de una plenitud que no deja nada que desear. Groseros prejuicios, no hay ni qué decirlo, alteran la idea que se forma de la vida futura.

mi objeto formal, abstrae (1) de toda materia, del espacio y del tiempo; pura relación a él, soy del mismo orden que él: "Desiderium in rebus cognoscentibus sequitur cognitionem. Sensus autem non cognoscit esse, nisi sub hic et nunc. Sed intellectus aprehendit esse absolute, et secundum omne tempus. Unde omne habens intellectum naturaliter desiderat esse semper..." (I, q. 75, a. 6). Taine objetaba a Jouffroy: el buey que es muerto también desea naturalmente continuar viviendo. Pero este deseo natural del animal, no de otra suerte que el conocimiento sensible que lo fundamenta, no supera el espacio y el tiempo: el animal desea naturalmente vivir *hic et nunc*, pero no *siempre* en el sentido pleno de esta palabra. El deseo natural del hombre como la razón que lo fundamenta se dirige no a tal ser o bien particular sino al ser o al bien absoluto; el hombre concibe naturalmente y, por consiguiente, naturalmente desea una felicidad absoluta que tenga la propiedad de ser inamisible; el temor de perderla haría que ya no fuese plenamente feliz.

Esta intuición del sentido común ha sido precisada por la razón filosófica; primero por Sócrates, Platón, San Agustín: la inteligencia, dicen éstos, ve que su objeto, las verdades necesarias, universales y eternas, domina el espacio y el tiempo, "abstrahit ab hic et nunc"; ahora bien la inteligencia es necesariamente del mismo orden que su objeto, superior al tiempo como él; sentimos pues que nuestra actividad racional es de un orden superior a todo lo que en nosotros debe morir. Santo Tomás, aprovechando los análisis de Aristóteles sobre el objeto de la inteligencia, precisa todavía más: la inteligencia humana se capta como una relación al ser. Pero el ser en cuanto ser *hace abstracción de toda materia.* La inteligencia, esencialmente relativa a un tal objeto, es pues absolutamente inmaterial, "penitus immaterialis" (I, q. 50, a. 2; q. 75, a. 5, a. 6. — *Met.*, l. I, lec. 1, 2, 3; l. XI, lec. 3 *et alibi...*). Esta prueba tradicional de la espiritualidad y de la inmortalidad del alma, prolongamiento de la intuición del sentido común, es harto desconocida por los filósofos cristianos de nuestros días. Algunos (1) no ponen en duda su rigor sino porque no ven lo que Aristóteles y Santo Tomás entienden por el objeto formal de la inteligencia. Este objeto formal aparece en toda su pureza si se lo considera en el tercer grado de abstracción o abstracción metafísica; llega a ser, en efecto, el objeto propio y exclusivo de la ciencia suprema. Hay, dice Aristóteles (2), algunas ciencias, como las ciencias naturales, que no abstraen sino de la materia sensible individual (primer grado de abstracción); todavía consideran la materia sensible común; de este modo es como el químico hace abstracción de las particularidades de tal molécula de agua para estudiar las propiedades sensibles del agua. Las ciencias matemáticas hacen abstracción de la materia sensible común, para no considerar ya más que la cantidad continua o discreta (segundo grado de abstracción). La metafísica, la lógica, la moral general, *abstraen de toda materia* (tercer grado de abstracción) para no considerar más que el ser en cuanto ser y sus propiedades o los seres que se definen por una relación al ser en cuanto ser, es decir, los seres intelectuales y su actividad propiamente intelectual y voluntaria. Ya no hay nada material o cuantitativo en el ser y sus propiedades trascendentales: la unidad, la verdad, la bondad, como tampoco por lo demás en las divisiones primeras del ser: potencia y acto, esencia y existencia, causalidad formal, eficiente y final. La inteligencia, en este tercer grado de abstracción, se capta como *esencialmente relativa a lo inmaterial;* las ciencias inferiores (segundo y primer grado de abstracción) no se le vuelven inteligibles sino en tanto

(1) *Abstrae (abstrahit)* quiere decir aquí: *el ser* no encierra en su noción formal, ni materia, ni espacio, ni tiempo.

(1) Cl. Piat, *La personne humaine*, p. 78.

(2) *Met.*, l. X, c. III (ed. Didot). *Coment. de S. Tomás*, l. IX, lec. 3.

cuanto pueden ser esclarecidas por los principios mismos del ser, que permanece siempre objeto formal, principio de universal inteligibilidad. La inteligencia también es, pues, necesariamente inmaterial, como su objeto formal, como las razones de ser o las relaciones que ella aprehende. ¿Qué quiere decir inmaterial? Intrínsecamente independiente de un órgano. Ella no depende del cuerpo sino extrínsecamente en cuanto que no puede pensar sin imágenes. Pero la intelección inmaterial no puede proceder más que de una substancia inmaterial: "Operari sequitur esse, et modus operandi modum essendi." Hay que concluir, pues, que el alma humana es inmaterial, intrínsecamente independiente del cuerpo que informa y que domina, y que, por consiguiente, puede *subsistir sin él.* Si por otra parte es absolutamente *simple*, y debe serlo como su objeto, es naturalmente *incorruptible* e *inmortal.* (I, q. 75, a. 5 y 6.) Ella queda tan sólo distinta de su existencia, como toda creatura, y sólo Dios que ha podido crearla podría aniquilarla; pero Dios mueve a los seres como conviene a la naturaleza de éstos, y no cesa de conservar en el ser a la creatura que por definición puede durar siempre y que naturalmente lo desea.

Esta prueba tomada del objeto formal de la inteligencia, el ser, no es más que el prolongamiento de la intuición del sentido común: "Omne habens intellectum naturaliter desiderat esse semper."

§ 10. – *Cómo el sentido común descubre el dedo de Dios en un hecho milagroso*

La comprobación del milagro, según los tomistas de tradición, es una intuición del sentido común de la misma clase que aquélla por la que éste alcanza la substancia bajo el fenómeno, la libertad del querer o la inmaterialidad de la intelección en nuestros propios actos. La razón espontánea captaría vagamente en un hecho milagroso, como la resurrección de un muerto, una relación inmediata al ser, su objeto formal, y a la causa propia del ser en cuanto ser, es decir, a Dios. Sería esta intuición la que impediría que el sentido común se conmueva ante la objeción de los enemigos del milagro: no conocemos todas las fuerzas de la naturaleza. Indudablemente, pero conocemos el efecto propio de Dios creador, el mismo ser; y el milagro (por lo menos un determinado milagro) aparece ante la intuición de la inteligencia espontánea como una producción excepcional del ser asimilable a la creación (1). Para ver así en un hecho milagroso el *dedo de Dios* no es necesario tener fe, como pretende Le Roy; basta la razón natural, ese sentido innato del ser. Esto es lo que ha permitido decir a Cayetano que la existencia de un verdadero milagro es evidente *ad sensum* (2), lo que no puede entenderse sino de lo *sensible per accidens* como la substancia. Queda por explicitar esta intuición, como lo hace la razón filosófica respecto a la substancia, a Dios, a la libertad, espiritualidad e inmortalidad del alma (3). Por ejemplo, se puede probar que la multiplicación de los panes, o la resurrección de un muerto, no pueden tener por causa más que al agente primero creador y conservador. La multiplicación de los panes supone una nueva producción de materia; la resurrección o re-unión del alma y del cuerpo (partes substanciales) supone una acción que alcanza inmediatamente no sólo a los accidentes sino también a la substancia misma del ser, que es propio de la acción divina. *(Su-*

(1) Así los tomistas asimilan la potencia obedencial prerrequerida para el milagro a la pura posibilidad lógica prerrequerida para la creación. En la medida en que disminuye la potencia pasiva, debe crecer la potencia activa; cuando la potencia pasiva no es ya más que una pura posibilidad lógica, la potencia activa debe ser infinita. Pero claro está que el milagro tal como lo define la filosofía del ser es "inconcebible o ininteligible" para un partidario de la filosofía bergsoniana del devenir. Y Le Roy no puede ver más que una "palabra" en la "potencia obedencial".

(2) CAYETANO, in II-II, q. 1 a. 4, nº V.

(3) Hemos desarrollado largamente esta cuestión del milagro, de su posibilidad y de su discernimiento, desde el punto de vista indicado, en otra obra: *De Revelatione,* T. II, p. 35-107, y 325-351.

plemento de la Suma, q. 75, a. 3.) Así como se prueba que el alma espiritual, que no depende en su *ser* de la materia, no puede depender de ésta en su *hacerse*, sino que debe ser creada por Dios y unida al cuerpo (I, q. 90, a. 2), de la misma manera se puede establecer que sólo Dios puede juntarla a este cuerpo. Un hombre realmente muerto no puede revivir naturalmente; esto es de tal modo evidente para el sentido común que el incrédulo no lo pone en duda y no tiene otro recurso que negar la realidad de la muerte o la de la resurrección (1).

El efecto prodigioso que explicar no siempre aparece, es verdad, como un efecto propio de Dios (v. g.: ante una señal de cruz, un cuerpo pesado permanece en el aire sin estar sostenido o colgado). Aquí la certeza de que este fenómeno no es debido a un agente natural desconocido e invisible es análoga a la de todas nuestras previsiónes fundadas en la ley de la gravedad. El sentido común y la razón filosófica están tan ciertos de que hay milagro en este último caso como todos nosotros estamos ciertos de que una piedra arrojada al aire *volverá a caer* y no será detenida en su caída por un agente natural desconocido e invisible. Esta certeza no ya metafísica, como la precedente, sino física, se vincula indirectamente con las primeras leyes del ser mediante el principio de inducción.

Finalmente, la conexión del fenómeno extraordinario con los actos libres, morales y religiosos que lo preceden, lo acompañan y lo siguen, da al sentido común una certeza moral de la intervención de Dios, certeza que está vinculada con el ser por intermedio de los principios morales fundamentados en la idea del bien.

(1) En otra parte hemos tratado largamente este problema del discernimiento del milagro, *De Revelatione*, t. II, p. 63-106.

§ 11. — *De este modo el sentido común no es justificado más que en su esfera propia, la de las verdades capaces de ser vinculadas con el ser*

Tales son las verdaderas "revelaciones del Ser", para emplear una expresión de Le Roy. Los que nos las han transmitido se llaman Sócrates, Platón, Aristóteles, Plotino, San Agustín, San Anselmo, Santo Tomás de Aquino; al lado de estos entendimientos, el pensamiento de Bergson no es más que una imaginación que se divierte, sus procedimientos intuitivos, juegos de niños. Recordad el pobre método que para un bergsoniano conduce al ser: consiste éste "en abandonarse (en bicicleta) al extraño encanto del cambio, a la embriaguez deliciosa del devenir (1)"; o todavía mejor en "tenderse en la campiña, semirresguardados del sol bajo un follaje ondulante, en un caluroso día de verano, en esa disposición de espíritu perezosa y abandonada... (en la que estaremos) deslumbrados, oprimidos, desarticulados, anegados bajo el flujo incesante de las imágenes que surgen (y en la que sentiremos) al mismo tiempo desvanecerse, con el deseo de toda actividad, los límites precisos que dividen la naturaleza respecto a nuestra vida ordinaria" (2). ¿Es verdaderamente esto "recibir las revelaciones del Ser?" ¿No es más bien perderse en lo que no es sino que deviene, en el no-ser o la ὕλη? Platón, Aristóteles, Plotino dirían, como hoy día Couturat y Jacob: "eso es abismarse en el torrente de la vida vegetativa y animal"; es dar a la contemplación como término la materia. Hasta ahora habíamos pensado que la verdadera contemplación consiste en ver todas las cosas a la luz de los primeros principios en sus relaciones con el mismo Ser, causa primera y fin de todo.

La filosofía del ser justifica, pues, las certezas inmuta-

(1) LE ROY, "Revue de Mét. et de Mor.", 1899, p. 414.
(2) LE ROY, "Revue de Mét. et de Mor.", 1899, p. 384. *Midi* de Leconte de Lisle puesto en lugar del *XII de los Metafísicos* o de la I *Parte* de la Suma de S. Tomás.

bles del sentido común proyectando sobre ellas la luz del objeto formal de la inteligencia: la razón natural afirma lo que ve en su *objeto natural.* El consentimiento universal tiene su razón de ser en la evidencia *objetiva* de las verdades a las cuales éste se adhiere. Estas certezas naturales se justifican de nuevo a los ojos del filósofo, en cuanto que proceden de la naturaleza racional que reconoce en Dios su autor: Dios que es el mismo Ser y por consiguiente la misma Verdad no ha podido dar a su creatura una inclinación natural e invencible que le haga tomar el error como la verdad. "El entendimiento, dice Bergson, a propósito de la idea de creación, no puede menos que pensar en *cosas* que serían creadas y en una *cosa* que crea" (1). Pero la razón humana jamás admitirá, como quiere Bergson, que eso sea "una *ilusión natural a nuestra inteligencia,* función esencialmente práctica, hecha para representarnos cosas y estados más bien que cambios y actos" (2).

Pero, interesa sobremanera advertirlo, *el sentido común no es justificado así más que en su esfera propia;* es decir, en la esfera de las verdades admitidas por todos y necesarias para la vida animal y racional de cada uno, necesarias por lo menos para comenzar esta vida. El objeto propio del sentido común son en primer término las nociones primeras y los primeros principios vinculados con el ser *(prima intelligibilia)*, que son como la estructura de la razón. Son además las grandes verdades que están vinculadas con estas nociones primeras por los primeros principios (existencia de Dios, de la libertad, de la espiritualidad del alma, de la inmortalidad; los primeros deberes naturales que se deducen del primer principio de la moral aplicado a nuestra naturaleza). Son finalmente ciertas verdades que se obtienen por una inducción espontánea, como las de orden físico necesarias para la vida animal y las necesarias para la vida en sociedad. *Fuera de estos límites el sentido común no tiene más incumbencia;* y lo que se

(1) *Evolution créatrice*, p. 270.
(2) *Ibid.*

llama "sus prejuicios particulares variables con los tiempos y los lugares" no se le pueden atribuir a decir verdad; ellos son los prejuicios comunes a los hombres de tal época o de tal tiempo, muchas veces la reliquia de ciertos sistemas filosóficos muy particulares, pero no son prejuicios del sentido común. No es el "sentido común" desde luego el que ha rechazado y desconocido los descubrimientos de Cristóbal Colón, de Galileo o de Harvey.

§ 12. — *Tres grados de certeza en los juicios del sentido común*

En segundo lugar, hay que advertir que el sentido común, en su esfera propia, no se adhiere con igual certeza a todas las verdades que admite. En cada uno de nosotros, los juicios del sentido común son metafísica o física o moralmente ciertos, según la naturaleza de su objeto. Son metafísicamente ciertos, cuando su objeto puede ser vinculado necesariamente con el ser de una manera directa, o de una manera indirecta por reducción a lo imposible, cuando vemos que lo contrario de lo que afirmamos encierra una contradicción. Nuestros juicios de sentido común tienen una certeza física cuando versan sobre los datos de la experiencia o las leyes físicas elaboradas por inducción espontánea. En este caso vemos que lo contrario de lo que afirmamos absolutamente no repugna, al menos en este sentido de que una causa sobrenatural (milagro) puede agregarse a las que habíamos comprobado y hacer cambiar el efecto esperado. Nuestros juicios de sentido común tienen una certeza moral en aquellos casos en que la libertad, en materia moral, puede contrariar nuestras previsiones y hacer que las apariencias mientan: el juez que condena a muerte a un acusado ante la declaración de muchos testigos dignos de fe está moralmente cierto de la culpabilidad del acusado (1).

(1) Este es un caso de *certeza moral especulativa*, certeza moral de una cosa *que es.* La *certeza moral práctica* se dirige a una cosa

Finalmente, cuando se invoca el sentido común, hay que distinguir bien el sentido común en el conjunto de la humanidad, dicho de otro modo, el consentimiento universal, y el sentido común en cada uno de nosotros. El consentimiento universal, invocado como criterio por Lamennais, no puede ser más que un criterio extrínseco, un argumento de autoridad que engendra una certeza moral. En cada uno de nosotros, por el contrario, los juicios de sentido común, en cuanto proceden subjetivamente de la inclinación natural de nuestra razón y son motivados objetivamente por la evidencia de la verdad, son ciertos con una certeza metafísica, física o moral conforme a la naturaleza de su objeto.

§ 13. — *¿Qué valor tiene esta justificación del sentido común?*

Sabemos ahora qué es el sentido común, cuál es su objeto, cuáles son sus límites, qué valor tiene en su esfera propia. Nos quedaría preguntarnos *qué valor tiene a su vez esta teoría conceptualista-realista, y esta filosofía del ser* que se presenta como su justificación.

Se ve en primer lugar que esta filosofía del ser no se pone de acuerdo con el sentido común recurriendo a los procedimientos de los Escoceses o de los eclécticos. Los Escoceces, en lugar de justificar el sentido común, hacen reposar sobre él su pretendida filosofía. El eclecticismo se constituye por no se sabe qué elección de lo más indiscutido que posee cada sistema diferente. La filosofía del

que hay que hacer. Esta certeza práctica todavía puede ser inferior a la precedente, cuando la razón especulativa no tiene más que probabilidades transformadas en certeza práctica por su conveniencia con la voluntad recta... "Verum intellectus speculativi accipitur per *conformitatem ad rem*. Verum autem intellectus practici per *conformitatem ad appetitum rectum*, in contingentibus quae possunt a nobis fieri." (I-II, q. 57, a. 5, ad 3.) El *pragmatismo* quiere hacer de este último grado de certeza el tipo de toda certeza.

ser, por el contrario, es por cierto una filosofía y procede de un principio único: es esencialmente una filosofía del ser que explica la multiplicidad y el devenir por el no-ser real o la potencia. Esa es su fuerza, ésa es también su obscuridad: plenamente inteligible cuando especula sobre el ser, presenta fatalmente una ausencia relativa de inteligibilidad cuando interviene la potencia o el no-ser: "unumquodque cognoscitur secundum quod est actu, non autem secundum quod est in potentia. Scientia primo et principaliter respicit ens actu (1)". Desarrollaremos brevemente estos diferentes puntos.

§ 14. — *La doctrina de la evidencia objetiva o del ser evidente. El error de los Escoceses*

La filosofía del ser, en lugar de reposar en el sentido común, lo justifica por su doctrina de la *evidencia objetiva* o del *ser evidente*. Jouffroy, siguiendo a Reid, fundamenta la certeza de los primeros principios sobre ese instinto de la naturaleza racional, especie de inspiración o de sugestión, que cada uno experimenta en sí mismo y que sería precisamente el sentido común. Jouffroy, de este modo, al igual de los Escoceses, ignora la verdadera naturaleza del conocimiento, y no elude el escepticismo. El conocimiento, siendo conocimiento de algo, debe ser determinado por este algo y alcanzarlo, so pena de no ser su conocimiento. ¿Qué podría ser un conocimiento determinado por una espontaneidad ciega de la naturaleza? Nuestra inteligencia cuando juzga y afirma su conformidad con el objeto, ve esta conformidad o no la ve. Si la ve, su certeza no se apoya ya sobre el instinto del que hablan Reid y Jouffroy; si no la ve, su juicio no es un conocimiento. Lo que en realidad motiva nuestra adhesión, es la evidencia; no la evidencia subjetiva tal como Descartes la ha concebido, sino la evidencia objetiva o el ser evidente. Y

(1) *Met.*, l. VIII, c. 9 (ed. Didot). *Coment.* de S. Tomás, l. IX, lec. 10.

esto también no puede entenderse sino por la distinción de potencia y acto; pero ello se impone si la inteligencia es una potencia esencialmente relativa al ser y si ella se capta como tal. Mas la inteligencia, por un retorno sobre sí misma, se capta en efecto como potencia *intencional* o relativa a ese absoluto que es el ser y como determinable por él. *La inteligencia, en su aprehensión absolutamente primera, conoce el ser, algo que es, antes de conocerse a sí misma, y sin conocerlo precisamente como no-yo* ("De Veritate", q. 1, a. 1); *después, por reflexión, se conoce como relativa al ser, intencional; entonces juzga al ser como distinto de sí misma, como no-yo* ("De Veritate", q. 1, a. 9); *ésta es la primera división del ser en objeto y sujeto.* La idea o la representación, por eso, no es conocida sino por reflexión y posteriormente a lo representado, objeto del acto directo. Y también ella aparece a la inteligencia como esencialmente relativa a ese representado que es toda su razón de ser, como aquello en lo cual *(id quo)* conocemos, y no lo que *(id quod)* conocemos (I, q. 85, a. 2). El Idealismo, por paradójico que esto pueda parecer, es un desconocimiento de lo que constituye la idea en cuanto idea, de su ser relativo o intencional. Por eso destruye hasta los conceptos de representación, de conocimiento, de inteligencia. La representación no se concibe sino como relativa a lo representado, el conocimiento como relativo a lo conocido, la inteligencia como relativa al ser. Una representación que de nada sería representación sería a la vez y bajo el mismo aspecto un relativo y un absoluto; lo cual no sólo es impensable, también es evidentemente imposible.

La mayoría de los filósofos modernos hablan de la tendencia natural de toda representación a objetivarse; hay que explicar esta tendencia, y ello no se puede sino por el carácter esencialmente relativo de la representación que, en el acto directo, hace conocer sin ser ella misma conocida, que es medio de conocimiento y no término. Si se entiende por el contrario con Jouffroy y Reid una tendencia ciega, esta tendencia queda como un hecho *inexplicado* y por ella el no-conocimiento es introducido en el mismo seno del conocimiento. Tampoco Reid evita al fin el escepticismo de Hume: esta tendencia ciega de nuestra naturaleza, ¿es reconocida por nuestro espíritu como un hecho que tiene una conexión infalible con la verdad? En caso afirmativo, este reconocimiento no puede hacerse sino en virtud de otro criterio. En caso negativo, toda nuestra certeza reposa sobre un criterio cuya existencia ignoramos o al menos su valor, lo cual es el escepticismo mismo.

§ 15. — *La Evidencia subjetiva. El "Cogito ergo sum", no puede concluir. La verdadera oposición de la filosofía del ser y del idealismo. ¿Estamos ciertos de la objetividad del principio de contradicción?*

Descartes y los idealistas modernos no quieren admitir más que una evidencia subjetiva, porque según ellos la inteligencia se conoce a sí misma antes de conocer al ser. Ella parte del *cogito;* pero nunca podrá concluir *ergo sum* sin suponer subrepticiamente el antiguo axioma: "objectum intellectus est ens"; Kant y los fenomenistas lo han visto muy bien. Habrá, pues, que contentarse con decir *cogito ergo sum cogitans;* y aun esto no es cierto: según sus propios principios, el idealista no conoce *la realidad de su acción* sino tan sólo la representación que de ella se hace, y aunque conociese esta realidad por la conciencia, no podría estar absolutamente cierto de que en verdad es real, pues si duda de la objetividad del principio de identidad, de su valor como ley del ser, si lo real puede ser contradictorio en su fondo, nada le asegura que la acción que él considera como real lo sea realmente. Si el ser no es el objeto formal y primero de la inteligencia, la inteligencia evidentemente jamás lo alcanzará; los fenomenistas tienen razón mil veces, es ésta una cosa dictami-

nada (1). Finalmente, hasta no se podrá decir ya *yo pienso;* el *yo* en su fondo es fatalmente ontológico, habrá que contentarse con afirmar, no sé ya con cuál filósofo alemán: "*él piensa*, como se dice: llueve en mi granero", y todavía esto no es cierto, pues podría ser quizá que lo impersonal pensado sea idéntico en sí al no-pensamiento.

Esta es la vieja refutación del cartesianismo por los tomistas del siglo XVI. (Cf. nuestro venerable Goudin (2).)

(1) J. Chevalier acusaba últimamente a los "modernos tomistas" que desconocen enteramente a Descartes cuando le achacan haber asentado el primer principio del divorcio moderno entre el pensamiento y el ser; pero él mismo los desconoce enteramente (a los tomistas) y cae en la falta llamada ignorancia de la cuestión. Es lo que advierte muy justamente J. Maritain en un profundo estudio sobre Descartes recientemente publicado en "Les Lettres", febrero y marzo de 1922. Según nuestro parecer jamás se ha mostrado tan bien aquello que separa de la filosofía y de la teología tradicionales y especialmente de la doctrina tomista al cartesianismo considerado no sólo en su letra, sino también formalmente en su espíritu.

En cuanto al asunto que nos ocupa, J. Maritain ("Lettres", febrero, p. 185) muestra que el juicio de los "modernos tomistas" sobre la oposición del idealismo cartesiano y del realismo tradicional no difiere del de Boutroux. "Cuando se habla", dice, "del idealismo cartesiano «que encierra al pensamiento en sí mismo» claro está que no se pretende atribuir a Descartes la doctrina de Berckeley o la de Kant; tampoco se pretende que Descartes haya negado la realidad del mundo exterior ni la existencia de objetos reales conocidos gracias a nuestras ideas. Se quiere decir que para él el único objeto alcanzado *directa e inmediatamente* por el acto de conocer es el pensamiento, no las cosas, y que así, no obstante que sus intenciones sean realistas, de hecho ha establecido *el problema* e introducido *el principio* del idealismo moderno.

"Boutroux lo decía muy bien: «El problema céntrico de la metafísica cartesiana es el pasaje del pensamiento a la existencia. El pensamiento solo está indisolublemente adherido a sí mismo: ¿cómo, pues, con qué derecho y en qué sentido podemos afirmar existencias? . . . La existencia que para los antiguos era una cosa dada y percibida que no había más que analizar, es aquí un objeto alejado, que hay que alcanzar, suponiendo que sea posible alcanzarlo . . .»". "Revue de Métaph. et de Mor.", mayo de 1894.

(2) "At non ferendus hic Cartesius, cum jubet, omni alio tantisper seposito principio, ut dubio, mentem ab eo rerum cognitionem auspicari: *Ego cogito*, ex quo statim inferat: *Ergo ego sum*. Nam ut caetera non urgeam, si cum aliis omnibus nostrum etiam principium (contradictionis) mens, ut dubium, seponat, dubium quoque erit, an, *quod cogitat, sit vel non sit*. Posset enim cogitare et tamen non esse si possibile fore, *idem esse et non esse*." (GOUDIN, *Philosophia*, IV P., disp. I, q. 1, ed. de 1860, t. IV, p. 254.)

El punto de partida del conocimiento no es el *cogito, es el ser*, y el primer principio que él encierra: el principio de identidad o de no contradicción. Toda la filosofía antigua está en esta frase: *objectum intellectus est ens:* nada es inteligible sino en función del ser, la inteligencia sobre todo no es inteligible por sí misma sino en función del ser que ella conoce directamente antes de conocerse a sí misma por reflexión. Los primeros principios no son, pues, leyes de ese ser relativo que es el pensamiento sino porque primero son leyes del ser; desde luego es evidente que lo real no puede ser a la vez real y no-real. Todo el subjetivismo moderno está en esta otra frase que no concluye: *cogito ergo sum.* El "cogito" no concluye más que en Dios, porque sólo el pensamiento divino, pura actualidad, se identifica con el mismo ser. En toda creatura, la inteligencia es necesariamente potencia relativa al ser; por consiguiente, tiene como objeto primero al ser y a sus leyes y no a tal ser particular: nuestro propio yo. Negarlo es querer de una manera perversa imitar a Dios, y como nuestro propio pensamiento no es el ser, ni creador del ser, es encerrarse en un solipsismo del que nada nos hará salir. El subjetivismo moderno es en el orden intelectual análogo a lo que ha sido el pecado del ángel en el orden moral. El ángel ha puesto *en sí mismo* su fin último y se ha inmovilizado en el mal; Descartes, "el inventor de la filosofía del *Yo*", ha colocado en el hombre el término de la inteligencia y le ha cerrado definitivamente el único camino que conduce a Dios. Descartes y Kant, fundadores del idealismo, son grandes inteligencias caídas; por esta causa los enemigos de la Iglesia se han declarado tan partidarios de ellos. La filosofía moderna y la sociedad moderna, en su

escuela, han perdido la noción de Dios: "Patres comederunt uvam acerbam et dentes filiorum obstupuerunt." (Jer.)

Entre la filosofía antigua y el idealismo, el problema está en saber si estamos ciertos sí o no de la objetividad del principio de identidad o de no contradicción, si es evidente para nosotros que lo absurdo no es solamente *impensable*, sino que también es *imposible*. ¿Querrían Le Roy y Blondel responder categóricamente a esta cuestión? Para nosotros es ello una evidencia, la primera de todas; nos sentimos dominados y medidos por ella, es decir, por el ser evidente, y en esta adhesión enteramente primera nuestra inteligencia de creatura aparece como potencial y condicionada (1).

Si verdaderamente es así, se explica la infalibilidad del

(1) P. LEPIDI, *O. P. Ontologia*, p. 35. No ignoramos lo que ha escrito Ch. Renouvrier en los *Dilemmes de la méthaphysique pure*, p. 2: "Por no haberse podido descubrir la verdad primera bajo la forma y la denominación de un *sujeto de existencia* a la vez independiente y definida sin réplica posible, se ha creído tener al menos un *principio de afirmación* universal e inquebrantable en el principio de contradicción, que no versa sino sobre las relaciones Pero muy al contrario, y porque lleva sobre las relaciones de una manera general, es este principio el que da lugar a la más profunda división y el que en sus aplicaciones, aceptadas o rechazadas, proporciona una materia de oposiciones irreductibles entre las teorías metafísicas... Nada impide declarar, después de haber pensado separadamente en dos proposiciones, que el espíritu es incapaz de concebir como que se puedan pensar conjuntamente, que ambas sin embargo son verdaderas de su sujeto en sí mismo considerado. Pero para el pensamiento discursivo, el discurso y la controversia, la reunión de dos afirmaciones en un caso semejante es imposible, es forzosa la sumisión al principio de contradicción." A lo cual nos contentaremos con oponer esta observación de Evellin (*Congrès de Métaphysique*, París, 1900, p. 175): "No obstante un prolongado prejuicio, el problema relativo al alcance del principio de contradicción no nos parece resuelto. Puede ser, y nosotros lo creemos, que el principio de los principios sea algo más que la exigencia esencial del pensamiento; quizás haya que buscarlo como ley primitiva, como ley fundamental, en la raíz misma del ser. Aquí no podemos más que indicar nuestra opinión, para cuyo entendimiento bastará una palabra: quiere el principio de contradicción, por ejemplo, que una longitud no

sentido común en la adhesión que presta a los principios especulativos y prácticos enteramente primeros; los ve inmediatamente en el ser su objeto formal. De la misma manera, dice Aristóteles, que la vista (prescindiendo de toda lesión orgánica) no puede informarnos mal sobre su objeto propio, el color, sino tal sólo por errores de asociaciones, sobre un sensible común como la extensión, o sobre un visible *per accidens* como el sabor; de la misma manera que la voluntad, por perversa que sea, no puede querer el mal en cuanto mal, sino que siempre lo quiere bajo la razón de bien; del mismo modo la inteligencia espontánea no puede errar en el conocimiento de su objeto primero y de las simples nociones que están inmediata-

pueda ser a la vez en el mismo momento y en las mismas circunstancias de un metro y de diez metros. ¿Cuál es el sentido de esta exigencia? ¿Significa ella que el pensamiento no podría concebir el hecho, pero que el hecho en sí mismo es muy posible? Si lo fuese, *el ser perdería precisamente lo que lo hace ser, es decir su identidad consigo mismo, y por consiguiente ya no sería.* Todo desaparecería en un inasible flujo. El principio, "lo que es es", quizá tiene pues su punto de apoyo en la naturaleza, o más bien diremos gustosos que *él mismo constituye la naturaleza liberándola en su fondo del fenómeno.* (El principio de substancia no es más que una determinación del principio de identidad.) No que él existe porque yo lo pienso: sino que, porque existe, vivo en las cosas, mi pensamiento, cuidadoso como todo lo demás de guardar su identidad consigo mismo, se defiende como todo lo demás de la contradicción que lo destruiría. La imaginación hostiga a la razón especulativa objetándole que sus afirmaciones nada tienen de sensible y que lo que ella propone no se ve, pero la razón se defiende sin trabajo: además de que para ella lo real no podría verse, puede mostrar que a cada paso la argumentación de su rival cae en falta; éste es el drama de la vida del espíritu." Entre Le Roy y nosotros, partidarios de la filosofía del concepto, el problema está aquí y no en otra parte; en el fondo no es más que la oposición de la imaginación y de la razón. Con Evellin, pensamos que "el pensamiento racional, superior al pensamiento empírico, se establece y de alguna manera se funda en la realidad objetiva de lo absoluto". (*Ibid., p. 175*).

Sobre la argumentación hegeliana, cf. ZIGLIARA, *Summa philosophica*, t. I, pp. 243-252 y p. 331. Más lejos resumimos esta defensa clásica del principio de contradicción, cf. 2º *apéndice*.

mente relacionadas con él (1). Se conoce o se ignora estas nociones simples, pero no se puede conocerlas a medias, falsearlas, por el solo hecho de que son simples. "In rebus simplicibus, in quarum definitionibus compositio intervenire non potest, non possumus decipi, sed *deficimus in totaliter non attingendo,* sicut dicitur in IX *Met.*, lec. XI (Didot, l. VIII, c. X). Et propter hoc circa illas propositiones errare non potest quae statim cognoscuntur, cognita terminorum quidditate: sicut accidit circa prima principia, ex quibus etiam accidit infallibilitas veritatis secundum certitudinem scientiae circa conclusiones" (I, q. 85, a. 6).

§ 16. — *La objeción contra el valor objetivo del principio de identidad*

Según Aristóteles *(Met.*, l. IV, c. 4, 5), no se puede negar los principios absolutamente primeros sin mentir, sin hacer imposible el pensamiento, sin contradecirse y negarse a sí mismo en la vida práctica. El que los niega ya no puede dar algún sentido a sus palabras: ¿"en qué se diferencia un hombre tal de una planta?" Como la planta, está encerrado en sí mismo; no puede salir de sí. Aristóteles, sin embargo, reconoce que a pesar de lo absurdo de estas negaciones uno se explica que el aspecto de incesante cambio de las cosas sensibles las haya hecho nacer no en la inteligencia sino en la imaginación de algunos. "La imaginación hostiga a la razón especulativa, dice hoy día Evellin, objetándole que sus afirmaciones nada tienen de sensible (2)."

Tal es por cierto el origen de la objeción heraclitoniana contra el valor objetivo del principio de identidad o de no contradicción. Si se mira el mundo sensible, decía Heráclito, se ve que en realidad *nada es,* sino que *todo se hace:* "uno no se baña dos veces en la misma ola".

(1) Aun en el caso de que la vista pudiese engañarnos sobre el color (certeza física), no se seguiría que la inteligencia nos pueda engañar sobre el ser y sobre lo que inmediatamente se vincula con él (certeza metafísica).

(2) *Congrès de Métaphysique,* París, 1900, p. 175.

Ese es el tema desarrollado en nuestros días por Bergson. Si se quiere dar una forma lógica a la objeción, se dirá como los antiguos sofistas (1): "Todo lo que se hace antes de hacerse es *no-ser,* pues lo que ya es no puede hacerse, puesto que es (*ex ente non fit ens, quia jam est ens*); pero por otra parte, nada puede provenir del no-ser o de la nada *(ex nihilo nihil fit).* Por consiguiente, en el origen del hacerse hay que admitir un *no-ser* que es *ser.* El hacerse proviene de algo que a la vez *es* y *no es.* Por lo mismo hay que considerar al ser y al no-ser como puras abstracciones, palabras, que no tienen ninguna significación profunda (nominalismo absoluto); en realidad no hay más que el hacerse, que es por sí mismo su razón. La realidad en su fondo no es idéntica a sí misma, cambia sin cesar. Nada es, todo se hace, y en el hacerse, que es por sí mismo su razón, se identifican las cosas contradictorias." Por eso, observa Aristóteles, Heráclito es considerado como el negador del principio de contradicción o de no contradicción, puesto que afirma que cada cosa es y no es, "pero no es necesario, añadía el Estagirita, que uno piense todo lo que dice" (2).

El mismo Aristóteles responde a esta objeción de Heráclito por su concepto de *potencia* o de ser indeterminado, término medio entre el ser en acto y la pura nada. La potencia, como el germen contenido en la bellota del que proviene la encina, desde un punto de vista *es* y desde otro punto de vista *no* es (3). La potencia es no-ser

(1) Ver esta objeción tal como es referida por Aristóteles, *Física,* l. I, c. 8; Comentario de S. Tomás, lec. 16.

(2) Cf. Aristóteles, *Metafís.*, l. IV, c. 3 y siguientes, sobre la defensa del principio de contradicción y del valor de la noción de ser que fundamenta este principio.

(3) Cf. Aristóteles, *Física,* l. I, c. 8; *Metafísica,* l. IV (III) c. 3, 4, 5; l. IX (VIII) entero. Ver más adelante en esta obra, II P. El sentido común y las pruebas de la existencia de Dios, cap. II, § 4.

por relación al acto o al ser determinado o desarrollado, es no-acto; con todo es llamada *ser* bajo otro aspecto *(ens secundum quid)*, por oposición a la nada, la cual no sólo es no-ser por relación al acto, sino también no-ser absoluto.

Por eso, observa Aristóteles, lo que se hace, como el árbol que se desarrolla, proviene de una potencia que lo contenía en germen, término medio entre el ser determinado y la pura nada. Igual que la ciencia que se desarrolla en una inteligencia o potencia intelectual.

Pero esta potencia, no siendo por sí misma el acto, no puede pasar el acto por sí misma. Exige ser llevada a él por un acto anterior, por una potencia activa; lo que es calentado, debe serlo por un foco de calor. Pero por la misma razón esta potencia activa debe ser premovida o accionada, premovida en último análisis por una potencia activa suprema, que para bastarse debe ser su actividad misma, y por lo tanto el Ser mismo, pues el obrar sigue al ser y el modo de obrar al modo de ser. De este modo es explicado el hacerse, y el principio de identidad o de no contradicción es mantenido en todos los seres y realizado en toda su pureza en el Ser primero.

No es inútil recordar en este lugar la objeción dialéctica levantada por Hegel contra el mismo principio. Está largamente desarrollada en la *Logique de Hégel*, traducida por A. Vera, 2ª ed., t. I, pp. 399-408 (1). Generalmente se la reduce a esto: "*Ser* es la noción más universal, pero por lo mismo también la más pobre. Ser blanco, ser negro, ser extenso, es ser algo; ser sin determinación alguna, es ser nada, es no ser. El ser puro y simple equivale, pues, al no-ser. Es a la vez él mismo y su contrario. Si no fuese más que él mismo, permanecería inmóvil, estéril; si no fuese sino nada sería sinónimo de cero y también en este caso, perfectamente impotente

(1) Ver también: *La Logique de Hégel*, por GEORGES NOËL, París, Alcan, 1897, p. 24 y p. 135.

e infecundo. La contradicción que él encierra lo obliga a desarrollarse bajo la forma del hacerse en el que se funden y se concilian el no-ser y el ser."

Esta argumentación es un sofisma como lo muestra Zigliara *(Summa Philosophica*, t. I, p. 246). Puesta en forma, se reduce a esto: *El puro ser es indeterminación pura, pero la indeterminación pura es puro no-ser. Por lo tanto el puro ser es puro no-ser.* Fácil es ver que el término medio *indeterminación pura* es tomado en dos sentidos diferentes. En la mayor designa solamente la negación de las determinaciones genéricas, específicas e individuales; en la menor designa la negación misma de la entidad transcendental que domina los géneros; niega no sólo las determinaciones de la entidad sino la propia entidad.

Hegel debe confesar en otro lugar que "si es cierto decir que el ser y el no-ser no forman sino una sola cosa, también es muy cierto decir que se diferencian y que uno no es lo que es el otro" *(Logique*, t. I, p. 404). La negación del principio de contradicción se destruye a sí misma; ella es tanto negación como afirmación, tan verdadera como falsa.

A. Vera en su introducción *(ibid.*, p. 41) sostiene "que un lógico que enseñe que el principio de contradicción es el criterio de lo verdadero irá contra la naturaleza misma de las cosas. En efecto, si este principio fuese cierto, sería lógico afirmar: *el hombre es un ser dotado de la facultad de reír;* pero sería ilógico decir que: "*el hombre es un ser dotado de la facultad de llorar*". Aquí el sofisma es pueril: la facultad de llorar no es la negación de la facultad de reír, como el no-ser es la del ser. Son dos facultades positivas que no se oponen sino respecto al mismo objeto considerado bajo la misma relación. El hombre no tiene la facultad de reír y de llorar respecto a la misma cosa considerada bajo el mismo aspecto.

En estos últimos tiempos se ha pretendido que Hegel

"jamás ha sostenido la identidad de las contradictorias [1]". No obstante enseñaba muy claramente que el principio de identidad o de no contradicción no puede ser más que una ley de la razón inferior, que razona sobre abstracciones inmóviles; no es, decía, una ley de la inteligencia que, como lo real, es *devenir puro, perpetua ausencia de identidad.* Y claro está que toda doctrina del devenir puro es la negación del valor real u ontológico del principio de identidad o de contradicción, como lo ha mostrado Aristóteles (Metaf., L. IV) contra Heráclito, cuya tesis fundamental, que es el evolucionismo absoluto, ha sido retomada por Hegel.

Admitida esta doctrina, hay que decir con Bergson: "hay *más* en el devenir que en lo inmóvil [2]", y hay que añadir con su discípulo Le Roy: "El principio de no-contradicción no es tan universal y necesario como se lo ha creído, tiene su dominio de aplicación; tiene su significación restringida y limitada. Ley suprema del *discurso* y no del *pensamiento en general,* no tiene asidero sino sobre lo *estático,* sobre lo dividido, sobre lo *inmóvil,*

(1) *Dictionnaire Apologétique,* artículo *Panthéisme,* col. 1327. En oposición a ciertas aseveraciones contenidas en este artículo, col. 1326-1327, no debemos sorprendernos de que hasta inteligencias geniales caigan en el absurdo radical, luego que alteran profundamente la primera noción de nuestro espíritu, la noción de *ser,* fundamento del principio de contradicción, y cuando en lugar de Dios, el *mismo Ser,* quieren colocar un *devenir puro,* una evolución creadora que es por sí misma su razón. No hay que temer ver el error tal como es, y decir que la negación del verdadero Dios y de su naturaleza absolutamente inmutable introduce la contradicción en el principio de todo. No reconocer el valor de esta crítica del panteísmo evolucionista, es aparecer ante algunos quizá como un historiador muy informado de la filosofía; pero es mostrar a los demás que jamás se ha comprendido cuál es el vicio esencial del evolucionismo absoluto.

Habríamos querido ver mejor puesto de relieve este absurdo funcional del panteísmo y de todo panteísmo en el artículo consagrado a este asunto en el Diccionario Apologético. Volveremos sobre ello más lejos, al final de la II parte de esta obra.

(2) Cf. *Evolution créatrice,* p. 341-342.

en una palabra sobre las cosas dotadas de una *identidad.* Pero hay contradicción en el mundo, como hay identidad. Tales esas movilidades huidizas, el devenir, la duración, la vida, que por sí mismas no son discursivas y que el discurso transforma para captarlas en esquemas contradictorios [1]."

Y como lo real en esta doctrina en su fondo es *devenir puro,* es contradicción realizada, absurdidad radical, en el polo opuesto del mismo Ser subsistente, siempre idéntico a sí mismo, en la inmóvil eternidad.

Todo esto supone que el devenir puede existir sin causa, que hay *más* en él que en lo inmóvil, como sostiene Bergson; pero sostener esto, es decir que *hay más en lo que se hace y todavía no es que en lo que es,* más en la bellota que en la encina plenamente desarrollada, más en el embrión que en el hombre adulto, más en el tiempo que en la eternidad, más en la continua divagación de los sofistas que en el inmutable conocimiento que abarca todos los tiempos pasados y venideros en una intuición única.

§ 17. — *Si el principio de identidad es la ley fundamental de lo real y si el devenir y lo múltiple no se pueden explicar sino por la potencia, el sentido común y la filosofía del ser han triunfado sobre el fenómenismo y la filosofía del devenir*

Así siempre volvemos a la primera división del ser en potencia y acto. Este es el carácter esencial del aristotelismo; es esto lo que constituye su fuerza y también su obscuridad. Extraña filosofía, dirán nuestros neopositivistas, hecha totalmente de *entidades escolásticas* y que pretende hurtar el cuerpo a todas las antinomias por esa singular afirmación de la realidad de la potencia, término medio entre el ser y la pura nada. Todas las antinomias trocadas por una sola: la de un *no-ser que es.*

(1) "Revue de Métaphysique et de Morale", 1905, p. 200-204.

Tal es sin embargo la única filosofía que está plenamente de acuerdo con el sentido común. Llega a unirse a él en virtud misma del esfuerzo de abstracción que ella supone, como el verdadero arte llega a superar lo artificial y a unirse a la naturaleza. ¡Hecha totalmente de entidades escolásticas! Evidentemente, puesto que ella se presenta como una filosofía del ser: substancias y facultades (potencias, principios próximos de operación) son impuestas por el principio de identidad. "El mismo", dice Evellin, "constituye la naturaleza liberándola, en su fondo, del fenómeno (1)." Hay que elegir: la filosofía del ser con sus entidades escolásticas (substancia y potencia), o bien la filosofía del fenómeno o del devenir. Y la alternativa se reduce a esta otra: ¿el principio de identidad es la ley fundamental de lo real, sí o no?

1º Si el principio de identidad es la ley fundamental de lo real, los múltiples fenómenos y el devenir (unión de lo diverso) suponen una realidad fundamental absolutamente idéntica a sí misma, que es al ser como A es A, el *Ipsum Esse subsistens* o el *Acto puro*. 2º Si el principio de identidad es la ley fundamental de lo real, la multiplicidad y el devenir no son inteligibles a menos que se admita en ellos un intermediario entre el *puro ser* y la *pura nada: la potencia;* y por consiguiente, ninguna multiplicidad, ningún devenir en el seno de la realidad fundamental, puro Ser, absolutamente uno e inmutable, por lo mismo transcendente, distinto del universo esencialmente compuesto y cambiante. 3º Si el principio de identidad es la ley fundamental de lo real, los diferentes grupos, relativamente autónomos, de fenómenos múltiples y transitorios, no se explican sino por un sujeto uno y permanente *(substancia)*. Cada una de estas substancias por el solo hecho de que son múltiples deben estar compuestas de potencia y acto (esencia y existencia), y en razón de ello no repugna que haya en ellas una multiplicidad de fenómenos y devenir; por el contrario es preciso que

(1) *Loc. cit,* p. 175.

estén dotadas de potencias de operación, ya que no siendo el acto puro, no son por sí mismas su propio obrar, como tampoco son su existencia. Es su obrar tan sólo aquel que es su existencia, sólo el *Ipsum esse* es al mismo tiempo el *Ipsum agere* (1). El obrar supone el ser, y el modo de obrar sigue al modo de ser.

Por el contrario, si el principio de identidad no es la ley fundamental de lo real, el fenomenismo y la filosofía del devenir han ganado su causa; pero hay que afirmar con Hegel que la ley fundamental de lo real es la absurdidad o la contradicción; no hay término medio posible: como el principio de no contradicción no es más que la fórmula negativa del principio de identidad, negar el valor objetivo de uno, es negar el valor objetivo del otro. En los dos polos extremos del pensamiento filosófico, Parménides afirma que el ser es, que el no-ser no es, y niega, en virtud de este principio, la multiplicidad y el devenir; Heráclito y Hegel, al paso que mantienen el valor del principio de identidad como ley de la lógica pura, niegan su valor real: al principio, según ellos, el ser es idéntico al no-ser; nada es, todo se hace. "Entre la doctrina eleática y la doctrina de Hegel, ¿cuál es la verdadera?", se pregunta Boutroux (2). "Ni la una, ni la otra, verosímilmente", responde. Ni la una, ni la otra, evidentemente, decimos nosotros. El devenir y la multiplicación son datos (en la experiencia bruta y en los conceptos) contra Parménides. Nada es inteligible sino en función del ser y del principio de identidad, contra Heráclito y contra Hegel. Una única solución es posible, la de Platón y de Aristóteles: el *no-ser es*, el ser indeterminado, la potencia, que desde un punto de vista es y desde otro punto de vista

(1) Cf. I, q. 54, a. 1: *Utrum intelligere angeli sit ejus substantia.* Esta cuestión 54 del tratado de los ángeles, con la cuest. 3 de la I parte, contiene los principios fundamentales de la metafísica tomista. El tratado de los ánge'es es particularmente importante como tratado de la primera creatura o de la creatura en cuanto tal.

(2) E. BOUTROUX, *De l'idée de la loi naturelle,* 2ª ed., p. 18.

no es. Es ésta la única conciliación de la experiencia, que ofrece la diversidad y el cambio, y de la razón que busca siempre lo uno y lo inmutable, del empirismo y del racionalismo. La filosofía del ser dividida en potencia y acto aparece así como la única filosofía que a la vez tiene en cuenta los hechos y el principio de no contradicción. Toda otra filosofía está constreñida sea a negar los hechos con los eléatas, sea a negar la objetividad del primero de los principios racionales con Heráclito, Hegel, H. Bergson. La filosofía del fenómeno o la filosofía del devenir no contienen más que una parte de verdad, como no admiten más que parte de lo real, esa superficie de formas múltiples y cambiantes que alcanza directamente la experiencia; su error consiste en hacer de esta superficie de lo real lo Absoluto; no hay otro Absoluto que lo Absoluto, A es A.

Esta filosofía del ser, como el mismo sentido común, es a la vez clara y obscura: clara por el lugar que concede al acto, obscura por el que concede a la potencia: "Unumquodque cognoscitur secundum quod est actu, non autem secundum quod est in potentia" *(Met.*, l. IX, lec. 10.) ¿Habrá que asombrarse de esta obscuridad? En el fondo, es esta ausencia relativa de determinación y de inteligibilidad lo que permite dar cabida a la libertad divina y humana, concebir la existencia de lo creado al lado de lo increado, de lo finito al lado de lo infinito, de lo múltiple y de lo cambiante al lado de lo uno y de lo inmutable. Sólo Dios es plenamente inteligible en todo lo que El es, porque es el mismo Ser, pura Actualidad. El mundo, por el contrario, en la medida en que hay en él multiplicidad y devenir, es un *no-ser que es,* como decía Platón; por eso mismo es algo obscuro en sí. Tal es la afirmación más audaz de la metafísica platónica, aristotélica, tomista: hay un término medio entre el ser y la pura nada, el no-ser o la potencia; la creatura se distingue de Dios porque es un compuesto de no-ser y de ser, de potencia y de acto: de esencia real y de existencia, de potencia operativa y de acción. Esta afirmación, por abstracta y por paradójica que pueda parecer, no hace otra cosa que explicitar una apreciación del sentido común: no es necesario haberse quemado las cejas en el *Sofista* de Platón o en la *Metafísica* de Aristóteles para hallar un sentido a esta frase de Dios a Moisés: *Ego sum qui sum (tanquam in ejus comparatione ea quae mutabilia facta sunt "non sint")* [1], o a esta frase de Nuestro Señor Jesucristo a Santa Catalina de Siena: "*Yo soy El que soy, tú eres la que no es* [2]."

El sentido común tal como lo hemos definido vale lo que vale el principio de identidad [3].

(1) San Agustín, *De civit. Dei.* l. VIII, c. xi.

(2) *Vie de sainte Catherine de Sienne*, por el B. Raymond de Capoue, publicada por E. Cartier, Poussielgue, 1859. — Cf. p. 70 cómo la santa hace de esta doctrina la regla de toda su vida.

(3) Es en parte por no haber comprendido bien el sentido y el alcance de la noción de *potencia* en la doctrina aristotélica que J. Chevalier, en su tesis sobre la *Notion du necessaire chez Aristote*, 1915, sostiene que esta doctrina debe finalizar desde el punto de vista del conocimiento en el panlogismo, y desde el punto de vista de lo real en el panteísmo: sólo existiría lo necesario y lo general. Aristóteles por el contrario afirma continuamente que sólo lo singular existe en la realidad, que la contingencia y hasta el azar tienen su lugar al lado de lo necesario, que nuestra voluntad es causa libre de sus actos (cf. por ejem.: *Perihermeneias* c. 9; *Phys.*, II, c. 4 hasta 6; *Met.*, V, c. 30; Ethic., *Nic.*, III, c. 7, etc.). El desconocimiento de una de las piezas maestras del sistema aristotélico conduce a J. Chevalier a declarar que "también en los principios de Aristóteles hay algo corrompido". De esta manera habría que decir otro tanto de los principios de la filosofía de Santo Tomás, aunque el autor se defiende de ello con mucha firmeza.

SEGUNDA PARTE

EL SENTIDO COMÚN Y LAS PRUEBAS TRADICIONALES DE LA EXISTENCIA DE DIOS

El estudio precedente sobre el sentido común y la filosofía del ser quedaría incompleto y carecería de fin, si no mostrásemos que contiene implícitamente una respuesta, y una respuesta decisiva, según nuestra creencia, a las objeciones que se han hecho recientemente contra las pruebas tomistas de la existencia de Dios.

Estableceremos en primer lugar cuál es para Santo Tomás el valor del principio de razón de ser sobre el que descansan todas esas pruebas, exponiendo detalladamente la vinculación de este principio con el principio de identidad y con la idea de ser.

En segundo lugar expondremos y examinaremos la crítica de las pruebas tomistas de la existencia de Dios presentada por Le Roy.

Finalmente veremos con qué prueba la filosofía nueva reemplaza las pruebas tradicionales, y si ella conduce, sí o no, al panteísmo evolucionista condenado por el concilio del Vaticano.

CAPÍTULO PRIMERO

CÓMO SE VINCULA CON EL PRINCIPIO DE IDENTIDAD EL PRINCIPIO DE RAZÓN DE SER

SEGÚN SANTO TOMÁS (1)

La teoría clásica o conceptualista-realista del sentido común nos ha mostrado en él una filosofía rudimentaria del ser, ha justificado sus certidumbres espontáneas estableciendo las relaciones de éstas con el ser, objeto formal de la inteligencia y con el principio de identidad. Esta reducción del ser se ha efectuado por la reducción de los principios de inducción, de causalidad, de finalidad, al principio de razón de ser y por la vinculación de éste último con el principio de identidad (inmediatamente implicado en la idea de ser) y del cual el principio de substancia no es más que una determinación.

De todas estas reducciones la principal es la del principio de razón de ser al principio de identidad. En nuestro estudio precedente, no hemos podido hacer sino una exposición muy breve de ella; con todo exige ser tratada ex profeso, si se quiere comprender las pruebas tomistas de la existencia de Dios. La ocasión para ello nos ha sido proporcionada por un artículo de Bouyssonie sobre la "reducción a la unidad de los principios de la razón (2)", donde el autor se esfuerza por mostrar los puntos débiles de la tesis que hemos sostenido (3) y presentado como una doc-

(1) Artículo publicado en la "Revue thomiste", nov. de 1908.
(2) "Revue de Philosophie", 1º de agosto de 1908.
(3) Más arriba y en un artículo de la "Revue des Sciences philosophiques et théologiques", enero de 1908: *Intellectualisme et liberté chez saint Thomas. Accord du libre arbitre et du principe de raison d'être ou de raison suffisante.*

trina aristotélica recibida en la Escuela. No existe, se nos dice, ni una reducción directa y absoluta que consistiría en reducir a un principio supremo todos los demás principios hasta el punto de identificarlos con él, ni siquiera una reducción indirecta que consistiría solamente en mostrar que uno es llevado a la negación de un principio supremo si se niegan los demás principios. En realidad, no habría un principio supremo. "El valor del principio de identidad no es superior al del principio de razón suficiente (1)"; y "no hay *contradicción* sino tan sólo *ininteligibilidad* (2)" si se niega el principio de razón suficiente. Siempre la tesis kantiana.

No podemos menos de dar las gracias a Bouyssonie; su argumentación con frecuencia muy ajustada va a obligarnos a precisar nuestras ideas sobre esta cuestión, que según nuestro parecer es una de las más importantes de la metafísica general.

1º Enunciaremos la tesis clásica en su fórmula general; 2º, veremos cómo Santo Tomás establece que hay un principio supremo; 3º, buscaremos la fórmula exacta de este principio; 4º, mostraremos de qué manera se vinculan con él los demás principios; 5º, indicaremos la importante consecuencia de ésta tesis en teodicea.

§ 1. — *La tesis clásica en su fórmula general*

La tesis que hemos sostenido es la tesis clásica: "Metaphysica explicat et defendit omnia principia, non quidem ostensive, sed deducendo ad impossibile et ad illud supremum principium: *impossibile est idem simul esse et non esse.*" Esta tesis es formulada y defendida por Aristóteles en el IV l. de la *Metafísica* (coment. de Santo Tomás, lec. 6) [ed. Didot, *Met.*, l. III, c. 3]. Santo Tomás después de haberla explicado en este lugar de su comentario, la reproduce muchas veces en sus obras originales. Resu-

(1) Bouyssonie, "Revue de Philosophie", 1º de agosto de 1908.
(2) *Ibid.*

me la razón a priori de ello en este pasaje de la *Suma teológica*, I-II, q. 94, a. 2: "Illud quod primo cadit in aprehensionem est ens, cujus intellectus includitur in omnibus quaecumque quis aprehendit. Et ideo primum principium indemostrabile est, *quod non est simul affirmare et negare;* quod fundatur supra rationem entis et non entis; et super hoc principio omnia alia fundantur, ut dicit Philosophus, *in IV Mẹt.*, text. 9." Es casi la misma fórmula que encontramos en el *de Veritate*, q. 1, a. 1: "Illud quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quo omnes conceptiones resolvit est ens"; en el *C. Gentes*, l. II, c. 83: "Intellectus naturaliter cognoscit ens et ea quae sunt per se entis in quantum hujusmodi, in qua cognitione fundatur primorum principiorum notitia." Se podrían citar muchos otros textos parecidos.

Esta tesis es unánimemente aceptada en la Escuela: cf. Scoto, in *Metaph. Arist.*, l. 4, q. 3; Cayetano, *Comm. in De Ente et Essentia*, praemium, q. 1; Fonseca, in *Metaph. Arist.*, l. 4, c. 3, q. 1, sec. 3; Suárez, *Disp. Met.*, disp. 3, sec. 3, n. 9; Juan de Santo Tomás, *Cursus Phil.*, q. 25, a. 2; Goudin, ed. 1860, t. IV, p. 254; Kleutgen, *Phil. scol.*, n. 293, 294; Zigliara, *Ontol.*, p. 236; *De la lumière intellectuelle*, t. III, p. 255; Delmas, *Ontol.*, p. 642. Si ha habido discusión entre los escolásticos, es tan sólo sobre esta cuestión secundaria: ¿el principio supremo es el principio de contradicción: "idem non potest esse et non esse" (o desde el punto de vista lógico: "idem non potest de eodem affirmari et negari")?; ¿no sería más bien el principio afirmativo de lo tercero excluído, frecuentemente citado por Aristóteles: "necesse est quodlibet esse aut non esse", o la fórmula afirmativa más simple "omne ens est ens"? Cf. Suárez. *loc. cit.*

§ 2. — *Cómo establece Santo Tomás que hay un principio supremo*

Aristóteles no prueba explícitamente que debe haber un principio supremo. Se contenta con determinar sus con-

diciones. Esta prueba se halla expuesta en el comentario de Santo Tomás. En el l. IV de la *Metafísica* (coment. de S. Tom., lec. 6), Aristóteles muestra en primer lugar que toca al metafísico, que estudia al ser en cuanto ser, tratar de los principios más universales que versan no sobre una modalidad especial del ser, sino sobre todo lo que pueda ser conocido. En seguida enumera las condiciones que debe realizar el principio más cierto "*βεβαιοτάτη ἀρχὴ*" 1º Debe ser un principio sobre el cual sea imposible todo error, pues uno se engaña sobre las cosas que no conoce; 2º, no debe suponer ninguna verdad anterior, pues es necesario para conocer cualquier cosa; 3º, debe estar en nosotros naturalmente, con anterioridad a toda investigación del espíritu, puesto que esta investigación lo supone. ¿Cuál es el principio que realiza estas condiciones? Es, dice Aristóteles, el principio: "Es imposible que el mismo atributo pertenezca y no pertenezca al mismo sujeto, al mismo tiempo, bajo la misma relación." En efecto: 1º, no es posible que alguien conciba jamás que la misma cosa al mismo tiempo exista y no exista, sería asentar una afirmación que se negaría a sí misma; Heráclito es de otro parecer, según algunos: pero no es necesario que uno piense todo lo que dice; 2º, este principio por eso no supone otro; 3º, nuestra inteligencia lo posee desde el instante que concibe al ser, con anterioridad a toda investigación. "A este principio, pues, se reducen en definitiva todas las demostraciones: es él, por su naturaleza, el principio de todos los demás axiomas", *φύσει γὰρ αρχὴ καὶ τῶν ἄλλων ἀξιωυάτων αὔτη πάντων.*

Para hacer más evidente esta doctrina de Aristóteles, Santo Tomás, en su comentario, establece que debe haber un principio supremo. Para ello, compara las dos primeras operaciones del espíritu: la concepción y el juicio. Mediante la primera operación, "quae vocatur indivisibilium intelligentia", concebimos lo que es una cosa *(quod quid est);* por la segunda afirmamos al menos que una cosa es o que una cosa es tal *(an sit).* No se asciende infinitamente en la serie de conceptos, el análisis de los conceptos más comprehensivos nos lleva por grados a un primer concepto el más simple y el más universal de todos, el concepto de ser: lo que es o puede ser; sin esta idea enteramente primera la inteligencia nada puede concebir; "el ser es el foco en que se concentran y de donde parten todos los rayos que son reflejados por todos los inteligibles (1)", es aquello por lo cual la inteligencia alcanza cualquier cosa, es su objeto formal (2), como el objeto formal de la vista es el color, y el del oído el sonido. Si en la serie de los conceptos hay un primero, lo mismo debe suceder en la serie de los juicios; y el primer juicio, el más simple y el más universal, debe depender de la primera idea, debe tener por sujeto el *ser* y por predicado lo que primeramente conviene al ser. Este primer juicio, anterior a todos los demás, debe dominar a todos los demás, debe ser con la idea que implica la primera luz objetiva de nuestros conocimientos ontológicos.

"Parece arbitrario, nos dicen, decretar a priori que no puede haber muchos principios independientes sin suprimir la unidad del conocimiento..., hay que investigar en un análisis de este pensamiento, tal como nos lo muestra la experiencia, de qué principios depende. Si este análisis no revela más que uno sólo, se dirá que no hay más que uno, y si muestra muchos, se dirá que hay muchos (3)."

La determinación parcialmente a priori hecha por Aristóteles y precisada por Santo Tomás no es arbitraria. El análisis de nuestras ideas muestra de un modo indiscutible que la idea enteramente primera implícita en todas las demás es la idea de ser; de ello se deduce legítimamente que el juicio enteramente primero debe tener por sujeto el ser y por predicado lo que primeramente conviene al ser; este juicio por sí mismo debe estar implícito en todos los

(1) Zigliara, *De la lumière intellectuelle,* t. III, p. 201.
(2) El ser, centro inteligible de todo concepto, será también el lugar de todo juicio (verbo ser) y de todo razonamiento.
(3) A. Bouyssonie, art. citado, p. 122.

demás. Y puesto que el ser no es un género determinado por diferencias extrínsecas, sino un trascendental que empapa las últimas diferencias de las cosas, se ve ya que también el principio supremo es un trascendental y que ninguna modalidad del ser le escapa. Resta mostrar a posteriori y detalladamente de qué manera los demás principios estén vinculados con él; pero sabemos ya que dependen necesariamente de él. Además, cuando mediante el análisis de un ser finito hemos demostrado que tiene por causa de su ser al mismo Ser subsistente, podemos deducir de ello que el *mismo Ser* es causa de todos los demás seres distintos de él, cualesquiera que sean.

Santo Tomás razona a priori de un modo semejante para establecer que el hombre no tiene más que un último fin (¹).

§ 3. – *¿Cuál es la fórmula exacta del principio supremo?*

Hasta el presente consideramos como cierto que el principio supremo debe tener por sujeto al ser y por predicado lo que primeramente conviene al ser. ¿Cuál será su fórmula exacta? Aristóteles dice, desde el punto de vista lógico: "Es imposible que el mismo atributo pertenezca y no pertenezca al mismo sujeto al mismo tiempo y bajo la misma relación"; o desde el punto de vista metafísico: "Un mismo ser no puede ser y no ser al mismo tiempo y bajo la misma relación." Bouyssonie, que acepta esta fórmula del principio de contradicción, observa que ante todo hay que evitar el empleo de las ideas de posibilidad o de imposibilidad, de relación y de tiempo, y contentarse con las ideas de ser y de no-ser: "El ser no es el no-ser, lo que es

(¹) "Sicut in processu rationis, principium est id quod naturaliter cognoscitur: ita in processu rationalis appetitus, qui est voluntas, oportet esse principium id quod naturaliter desideratur. Hoc autem oportet esse unum; quia natura non tendit nisi ad unum. Principium autem in processu rationalis appetitus est ultimus finis. Unde oportet, id in quod tendit voluntas sub ratione ultimi finis esse unum." I-II, q. 1, a. 5.

no es lo que no es." En efecto, el principio de contradicción toma nuevas determinaciones en función de datos experimentales nuevos (de unidad y de multiplicidad, de cambio y de permanencia).

Si se lo considera en su más simple fórmula: "lo que es no es lo que no es", el principio de contradicción aparece como una fórmula negativa derivada del principio afirmativo: "lo que es es, lo que no es es lo que no es", fórmula corriente del principio de identidad. Y como toda negación está fundada en una afirmación, *en sí* el principio supremo es el principio de identidad (¹).

A decir verdad, esta fórmula corriente del principio de identidad, aunque nosotros mismos la hayamos empleado con frecuencia, no nos parece enteramente exacta. Ha sido propuesta por Antonius Andreas *(in* 4 *Met.*, q. 5): *Omne ens est ens;* es rechazada generalmente por los escolásticos: "Illa propositio est identica et nugatoria", dice Suárez *(loc. cit.);* es una tautología que por la agregación del predicado nada nuevo manifiesta al espíritu sobre el sujeto. Asimismo si yo digo: A es A, sé tanto por la simple aprehensión de A como si juzgo que A es A (²). Todo juicio afirmativo, como lo ha visto Aristóteles (³), expresa bien por el verbo *ser* la identidad que existe entre el ser que significa el sujeto y el ser que significa el predi-

(¹) El cardenal Zigliara *(De la lumière intellectuelle,* t. III, p. 255), como Suárez, sigue más fielmente la letra del texto de Aristóteles concediendo la primacía al principio de contradicción; pero agrega: "no, sin embargo, considerando la naturaleza de los principios en *sí mismos*, sino más bien vista nuestra manera de proceder y la gran debilidad de la inteligencia humana". "El espíritu, dice Suárez, en el asentimiento que presta a los primeros principios tales como en sí mismos son, es ayudado y sostenido yendo a lo imposible." *Disp. Met.*, disp. III, sect. III, nº 9.

(²) "Ea quae intellectu dividuntur et componuntur nata sunt seorsum ab eo considerari: compositione enim et divisione opus non esset, si in hoc ipso quod de aliqua re aprehenditur quid est, haberetur quid ei inesset vel non inesset". S. Tom., *C. Gentes,* l. I, c. 58, § 2.

(³) Lo cual ha sido ignorado por Kant; cf. más adelante, p. 182.

cado; pero esta identidad no es lógica, sino objetiva y real (1). Lógicamente, el juicio está compuesto de dos partes distintas, el sujeto y el predicado, que el espíritu une por la cópula para expresar que el ser designado bajo tal aspecto por el sujeto es (o es lo mismo que) el ser designado bajo otro aspecto por el predicado. El juicio afirmativo reúne así lo que la concepción abstractiva ha separado. Decir que el hombre es libre, equivale a decir: el ser que es el hombre es un ser que es libre; decir: este muro es blanco, es decir: esta cosa que es este muro blanco es una cosa blanca. El principio de identidad, al paso que expresa una identidad objetiva, y la primera de todas, debe enseñarnos, pues, alguna cosa. Por eso, como advierte Zigliara (2), el predicado, en lugar de ser enteramente idéntico al sujeto, debe ser lógicamente distinto de él, debe añadir algo al ser expresando una modalidad que no es expresada por el mismo nombre de ser (3). Pero debe expresar un modo que convenga primeramente al ser, "modum generaliter consequentem omne ens" (4), y al ser considerado en sí mismo y no todavía en su relación con otra cosa. Pero, dice Santo Tomás (5), encontramos dos modos que convienen a todo ser en sí considerado: uno es positivo, el otro negativo.

El modo positivo consiste en que cada ser es *una cosa determinada:* "Non autem invenitur aliquid affirmative

(1) IV *Met.*, c. 7 (ed. Didot). "Ninguna diferencia hay entre estas proposiciones: «el hombre *es sano,* y el hombre goza de buena salud, o entre éstas: el hombre *está* caminando, avanzando, y el hombre camina, avanza; lo mismo respecto a los demás casos»; pues la cópula *es* afirma que el ser que es hombre *es* (es lo mismo que) el ser que es sano." Cf. SENTROUL, *L'Objet de la Métaphysique selon Kant et Aristote*, pp. 123 y 223, nueva edición: *Kant et Aristote*, pp. 187 y 303.

(2) *Loc., cit.*

(3) "Aliqua dicuntur addere supra ens, in quantum exprimunt ipsius modum, qui nomine ipsius entis non exprimitur" S. TOMAS, *de Veritate*, q. 1, a. 1.

(4) *Ibid.*

(5) *Ibid.*

dictum absolute quod possit accipi in omni ente, nisi *essentiae ejus* secundum quam esse dicitur; et sic imponitur hoc nomen *res*, quod in hoc differt ab *ente*, secundum Avicennam in principio Metaph. quod *ens* sumitur ab actu essendi, sed nomen *rei* exprimit quidditatem sive essentiam entis." La palabra *cosa* (res) expresa una formalidad distinta del ser, en cuanto que el ser designa en primer lugar el acto de existir y por ello lo que existe o puede existir; mientras que la *cosa* mira primeramente a la esencia o a la *quiddidad* de lo que es. El juicio supremo que debe afirmar lo que primeramente conviene al ser tiene, pues, como fórmula: "*Todo ser es una cosa determinada, una naturaleza determinada que propiamente lo constituye.*" Es de este modo que se dice sin tautología: Dios es Dios, la creatura es creatura; la carne es carne, el espíritu es espíritu. Así Cristo decía: *est est, non non.* Lo que se puede simbolizar por: A es A. Si se da a la proposición por sujeto *el ser*, en el predicado hay que expresar la naturaleza del ser, lo que lo define, y decir no "el ser es el ser" sino "el ser es lo que es o puede ser". Y como es manifiesto que este primer predicado conviene al primer sujeto *por sí mismo*, se puede precisar la fórmula y decir: "Todo ser es y es por sí mismo una naturaleza determinada que propiamente lo constituye." Esta fórmula no es más una tautología; hasta hay una filosofía que niega su verdad: la filosofía del devenir, cautivada por las apariencias sensibles (1), que niega que haya *cosas* para no admitir sino *acciones* (2), que define lo real no por lo que es, sino por lo que se hace y cambia sin cesar, que rehúsa por consiguiente ver distinciones reales entre "un vaso de agua, el agua, el azúcar y el proceso de disolución del azúcar en el agua (3)".

En cuanto al modo negativo que conviene a todo ser en sí considerado, es *la unidad*, que se opone a la multiplicidad, como la identidad a la diversidad. "Negatio autem,

(1) IV *Met.* (Coment. de S. Tom., lec. x hasta XVII.)

(2) BERGSON, *Evol. créatr.*, p. 270.

(3) BERGSON, *Evol. créatr.*, p. 10 y 366.

quae est consequens omne ens absolute est indivisio; et hanc exprimit hoc nomen *unum:* nihil enim aliud est *unum* quam ens indivisum (1)." Si todo ser es una determinada naturaleza, que propiamente lo constituye, síguese que como tal no está dividido; si estuviese dividido sería y no sería bajo el mismo aspecto lo que propiamente lo constituye. Si es simple, no sólo es indiviso sino indivisible; si es compuesto, deja de ser cuando es dividido. *(Summ. theol.,* I, q. XI, a. 1.) Como observa Santo Tomás después de Aristóteles, la unidad, siendo una propiedad del ser, varía con él. En efecto, el ser se dice primeramente de la substancia, después de la cantidad, de la cualidad, etc., de los diferentes accidentes que son por cierto algo real; del mismo modo la unidad tiene las correspondientes múltiples acepciones: *la identidad* es la unidad de esencia o de substancia, *la igualdad* es la unidad de cantidad, *la semejanza* es la unidad de cualidad (2). Lo que expresa, pues, el principio "todo ser es uno y el mismo", es la identidad funcional de todo ser consigo mismo (3).

§ 4. — *¿De qué manera los demás principios están vinculados con el principio supremo?*

Así formulado el principio supremo, ¿cómo vincular con él a los demás principios? La Escuela responde: no por una demostración directa *(ostensive),* sino por

(1) S. TOMAS, *de Veritate,* q. 1, a 1.

(2) ARISTÓTELES, *Metaf.,* l. IV, c. 2, comentario de Santo Tomás, lec. 2.

(3) Hemos mostrado en otra parte, *Dieu son existence et sa nature,* p. 151... cómo la fórmula del principio supremo se vuelve cada vez más explícita: 1º *El ser es el ser, el no ser es no ser o el ser no es el no ser;* 2º *Todo ser tiene una esencia o naturaleza;* 3º *Todo ser es uno y el mismo;* 4º *Todo ser es algo distinto de los demás (aliquid,* aliud quid). Es según este orden que Santo Tomás *(de Veritate,* q. 1, a. 1) presenta los términos: ser *(ens),* cosa o realidad *(res),* uno *(unum),* algo *(aliquid),* que preceden a lo verdadero *(verum)* y al bien *(bonum),* siendo éstos últimos relativos a la inteligencia y a la voluntad.

una demostración indirecta *(deducendo ad impossibile).*

Para que una proposición sea capaz de ser demostrada directamente, es preciso: 1º, que sea sobre materia necesaria; 2º, que no sea inmediata o evidente por sí misma, sino que en ella el predicado esté unido con el sujeto por intermedio de un término medio; ejemplo: el alma humana es incorruptible, porque es una forma subsistente simple. Un principio primero, siendo una proposición inmediata y evidente por sí misma después de la simple explicación de los términos *(propositio immediata et per se nota),* no es capaz de una demostración directa.

La demostración indirecta o por el absurdo, por el contrario, de ningún modo se opone a la inmediata conexión del sujeto y del predicado; no muestra, en efecto, la verdad intrínseca de la proposición que se quiere hacer admitir, tan sólo supone que se niega esta proposición y que se concede otra, y de la negación que se opone deduce la negación de lo que se concede; o de la duda en que uno pretende mantenerse infiere la duda sobre lo que se afirma como verdadero. De este modo lleva al adversario a contradecirse. Demostrar por el absurdo un primer principio es establecer que aquel que lo niega, por lo mismo niega el principio de contradicción (1).

"Hay que demostrar hasta los axiomas", decía Leibnitz; en esto no hacía sino repetir la doctrina de la Escuela: "Cum ingenium humanum, dice Suárez, non statim comprehendat caetera prima principia, prout in se sunt, multum juvatur et confirmatur in eorum assensu, deducendo ad

(1) Si toda demostración por el absurdo descansa sobre el principio de contradicción, toda demostración directa descansa sobre el principio de identidad, pues ésta supone como punto de partida la inmovilidad o la identidad del sujeto; en cuanto a la misma forma del silogismo, también se funda en último análisis sobre el principio de identidad: "quae sunt eadem uni tertio sunt eadem inter se", la identidad real de los dos términos extremos con el término medio muestra que estos dos términos extremos son realmente idénticos como lo expresa el verbo *ser,* a pesar de su diversidad lógica.

impossibile, quod in caeteris fieri non potest nisi per illud primum: impossibile idem esse et non esse." *(Loc. cit.)*

Por esta reducción a lo imposible, no pretendemos identificar el principio de razón de ser con el principio de identidad, sino tan sólo mostrar entre ellos una dependencia tal que no se puede negar el principio de razón de ser sin negar el otro. Bouyssonie opone justamente "estar vinculado con" y "reducirse a". "La unión, dice, es la unidad de lo múltiple y de lo diverso. Esta definición muestra inmediatamente que estas dos nociones, tan cercanas sin embargo, son irreductibles. Así como la negación está vinculada con la afirmación pero no se reduce a ella, así también la unión está vinculada con la unidad y se distingue de ella (1)." Lo mismo pasa, según nosotros, con el principio de razón respecto al principio de identidad. Si hemos llegado a hablar de reducción en lugar de vinculación, es en el sentido de reducción a lo imposible (2).

Vengamos a la particularidad de esta vinculación (3). Sea el principio de identidad: todo ser es aquello que propiamente lo constituye; y con más precisión: todo ser es

(1) *Art. cit.*, p. 113.

(2) Concedo sin embargo que en el análisis criticado por Bouyssonie me he expresado de una manera inexacta al decir: llegamos así a esta tercera fórmula del principio de contradicción: "La unión o la identificación incondicional e inmediata de lo diverso es imposible"; pero también esto es una forma del principio de razón de ser: "Todo ser tiene su razón de ser en sí o en otro, en sí cuando es uno y el mismo, en otro cuando es unión de lo diverso." Hay que reconocer con Bouyssonie que el principio de contradicción no habla para nada de condición; es manifiesto que los dos principios son distintos, y la redacción precedente es defectuosa porque parece presentar al principio de razón de ser como simple determinación del principio de identidad; éste es quizás el pensamiento de Penjon cuya fórmula yo reproducía; no es el de la Escuela.

(3) Gracias a la lectura de A. Spir hemos podido ordenar de este modo las fórmulas siguientes que se encuentran dispersas en Aristóteles y Santo Tomás, Cf. A. Spir, *Pensée et Réalité*, traducido del alemán por A. Penjon, París, Alcan., 1896, p. 140.

por sí mismo lo que propiamente lo constituye. De donde el principio de contradicción: un mismo ser no puede a la vez ser lo que es y no serlo, por ej.: ser redondo y no-redondo. Esta fórmula nos conduce a una segunda: un mismo ser no puede a la vez y bajo el mismo aspecto ser determinado de dos maneras diferentes, por ej.: ser redondo y cuadrado: ya que a la vez y bajo el mismo aspecto sería y no sería lo que es: lo cuadrado en tanto que cuadrado se opone a lo redondo, y es esencialmente no-redondo. Esta segunda fórmula no es otra que el principio de los contrarios o de las disparidades que necesariamente se excluyen del mismo sujeto. De ésa somos conducidos a una tercera fórmula: si hay contradicción al decir: el cuadrado es redondo, ya no la hay al decir: el cuadrado es rojo (1), puesto que el aspecto de atribución ya no es el mismo: hablar del cuadrado, es colocarse en el punto de vista de la forma; hablar de rojo, es colocarse en el punto de vista del color; el cuadrado puede ser rojo sin dejar de ser cuadrado. Pero hay ya contradicción al decir: el cuadrado por sí y como tal, es decir, por lo que propiamente lo constituye, es rojo; pues lo que hace que el cuadrado sea cuadrado es *diferente* de lo que hace que lo rojo sea rojo. El cuadrado no puede ser rojo *de por sí*. Llegamos así a una tercera fórmula: "Todo lo que conviene a un ser, pero no según lo que propiamente lo constituye, no le conviene de por sí e inmediatamente." "Omne quod alicui convenit non secundum quod ipsum est, non con-

(1) Se me objeta que paso inconscientemente de lo general a lo particular y que pienso las proposiciones: "*este* cuadrado es rojo", o "*un* cuadrado es rojo", cuando escribo "el cuadrado es rojo". Nada de eso hay; dejo al sujeto su generalidad, como si dijese: hay contradicción al decir "el hombre es ángel", no la hay ya al decir "el hombre es bueno" o "el hombre es negro", puesto que el aspecto de atribución ya no es el mismo y puesto que el hombre puede ser bueno o negro sin dejar de ser hombre. Así, el cuadrado puede ser rojo sin dejar de ser cuadrado; no hay, pues, contradicción al decir: el cuadrado es rojo. Por lo demás, este pasaje inconsciente de lo general a lo particular interesaría muy poco respecto al problema que resolver.

venit ei *per se* et immediate (1)." O, para acentuar mejor la diversidad que se opone a la identidad: "Los elementos de por sí diversos no son de sí algo uno (2)": "Quae secundum se diversa sunt non *per se* conveniunt in aliquod unum (3)."

Como acabamos de ver, era necesario obtener esta tercera fórmula negativa derivada del principio de identidad para reducir a lo imposible a los que niegan la fórmula más desarrollada del principio de razón de ser, que habla de razón de ser extrínseca.

(1) Esta fórmula está sacada de la de Santo Tomás donde se encuentra añadida la idea de razón o de causa: "Omne quod alicui convenit non secundum quod ipsum est, per aliquam causam ei convenit, nam quod causam non habet primum et immediatum est". *C. Gentes,* l. II, c. 15, § 2.

(2) En el análisis criticado yo había escrito: "Lo diverso no puede en sí y como tal ser uno y el mismo", lo cual es una fórmula negativa del principio de identidad. Se me objeta que el término *uno* es poco preciso, porque lo diverso puede ser uno con una unidad de unión, más no con la de simplicidad. Respondo: basta que haya esa unidad de unión que existe entre el sujeto y el predicado accidental (Sócrates es músico, Sócrates existe), la cual expresa una identidad real: el ser que es Sócrates es el mismo que es músico, que es existente. Lo diverso no puede de sí y como tal ser uno con esta unidad. Bastaría que hubiese unidad de unión sucesiva, como en el devenir; ejemplo: un objeto verde se hace rojo, une dos cualidades diferentes y esto desde el mismo punto de vista, pero sucesivamente. Lo que es verde no se hace rojo por sí y como tal. Bastaría incluso que hubiese unidad de semejanza; como advierte Santo Tomás *(de Potentia,* q. 3, a. 5): "Si aliquid unum communiter in pluribus invenitur, non potest esse quod illud commune utrique ex se ipso conveniat, cum utrumque, secundum quod ipsum est, ab altero distinguatur." En estos tres casos: Sócrates existe, Sócrates crece, Sócrates es hombre, el predicado no conviene al sujeto, *per se primo, καθ αὑτο καὶ ᾗ αὑτο* según lo que propiamente lo constituye. Y si es exagerado decir que la fórmula "lo diverso no puede en sí y como tal ser uno y el mismo", así explicada, es una fórmula negativa del principio de identidad; por lo menos es evidente que es una fórmula derivada de él.

(3) Esta fórmula está sacada de la de Santo Tomás: Quae secundum se diversa sunt non conveniunt in aliquod unum, nisi per aliquam causam adunantem ipsa". I, q. 3, a. 7.

Sea el principio de razón de ser o de razón suficiente bajo su forma simple: "Todo lo que es tiene su razón de ser" o "todo ser tiene una razón suficiente"; consiguientemente, "todo ser es inteligible". Expliquemos los términos: la razón de ser de una cosa es aquello por lo cual una cosa es tal naturaleza con tales propiedades, o también aquello en *virtud* de lo cual existe, o también aquello *por lo cual,* existe; consiguientemente, aquello por lo cual es inteligible (1). Se agrega "razón *suficiente*, es decir que cada cosa tiene lo que es estrictamente necesario para ser tal naturaleza determinada, o también lo que es estrictamente necesario para existir. Ejemplo: aquello por lo cual el hombre es hombre, es la racionabilidad, y es, con la animalidad, lo que basta para que un ser sea hombre; ésa es su razón de ser esencial; al mismo tiempo es la razón de ser extrínseca de sus propiedades (libertad, moralidad, palabra, sociabilidad, religión), propiedades todas que se deducen de la diferencia específica, que aparece así ante la inteligencia como la razón de ser de las mismas y las vuelve inteligibles (2). Igualmente, desde el punto de vista de la existencia, decimos: los seres contingentes tienen su razón de ser (eficiente y final) en el Ser por sí. Estos ejemplos muestran que la razón de ser es ya intrínseca, ya extrínseca. Si se quiere precisar entonces la fórmula del principio de razón de ser, se dirá: "Todo ser tiene en sí o en otro la razón de ser de lo que le conviene; en sí, si esto le conviene por lo que propiamente lo constituye, en otro si esto no le conviene por lo que propiamente lo constituye."

(1) Cf. Santo Tomás *in Dionys. de Nom. div.*, c. 7, lect. 5. "Ex nomine rationis, λόγος, quatuor intelliguntur: 1º *quaedam cognoscitiva virtus*... 2º *causa*, ut cum dicitur: qua ratione hoc fecisti? id est qua de causa, et sic Deus dicitur ratio... vel causa omnium..., 3º *computatio*..., 4º *aliquid simplex abstractum* a multis scil. essentia".

(2) La *idea* se diferencia de la *imagen* en cuanto que por ella el objeto es hecho *inteligible*, lo cual supone que contiene la *razón de ser* de lo que representa, mientras que la imagen común no contiene sino notas comunes yuxtapuestas.

Este principio, considerado en su fórmula simple, como en su forma desarrollada, es de por sí evidente, *per se notum*. Pero se lo puede demostrar por el absurdo.

Tomemos primero la fórmula simple: "Lo que es tiene aquello por lo cual es, lo que precisa para ser, y lo que no tiene lo que precisa para ser no es." No obstante lo que dice Bouyssonie, su negación encierra no solamente *ininteligibilidad* sino también *contradicción* (1).

Efectivamente, decir: lo que es no tiene aquello por lo cual es, lo que precisa para ser, equivale a identificar lo que es con lo que no es; igualmente, decir que el cuadrado no tiene aquello por lo cual es cuadrado con tales propiedades, más bien que círculo con tales otras propiedades, equivale a decir que el cuadrado puede ser el círculo. Decir finalmente que lo contingente (lo que es sin ser por sí) no tiene aquello por lo cual es, es identificarlo con lo que no es. Lo que equivale a decir: todo es inteligible, porque todo lo que es hasta en sus últimas fibras y en sus características individuales es todavía ser y debe tener aquello por lo cual es: el ser, en efecto, no es un género, no se le agregan diferencias extrínsecas como a la animalidad se añade la racionalidad; el ser es un transcendental que penetra hasta en las últimas diferencias de las cosas; éstas todavía son ser.

Tomemos la fórmula desarrollada: "Todo ser tiene en sí o en otro la razón de ser de lo que le conviene; en sí, si esto le conviene por lo que propiamente lo constituye, en otro si esto no le conviene por lo que propiamente lo constituye." La reducción a lo imposible fácilmente se establece si se niega la primera parte de la fórmula (a propósito evito emplear la palabra *razón* o los verbos *causar, hacer);* negar que todo ser tiene *en sí* aquello por lo cual es *tal*, cuando por sí mismo y por lo que propiamente lo constituye es *tal*, equivale evidentemente a la negación del principio de identidad; es negar que lo rojo sea rojo

(1) Este punto ha sido muy bien tratado por el P. Delmas, S. J. *Ontología*, p. 645.

por sí. (Según este principio un ser tendrá en sí aquello por lo cual *existe*, cuando la existencia le convenga según lo que propiamente lo constituye, cuando sea la misma existencia, el *Ipsum esse.)*

Por oposición: Todo ser tiene *en otro* la razón de ser de lo que le conviene, si esto no le conviene por lo que propiamente lo constituye (1). En primer lugar es evidente que "todo lo que conviene a un ser, pero no según lo que propiamente lo constituye, no le conviene *por sí mismo* o inmediatamente"; su negación sería la negación de nuestra tercera fórmula derivada del principio de identidad. Pero en este punto el principio de razón de ser afirma más: "Lo que es, pero no por sí, es *por otro:* "quod est tale non per se est *ab alio* quod est tale per se"; o: "la unión incausada de cosas diversas es imposible": "quae secundum se diversa sunt non conveniunt in aliquod unum nisi per aliquam causam adunantem ipsa". Aquí es precisamente donde se nos objeta: la negación de esta relación de dependencia *ab alio* no importa *contradicción*, sino solamente *ininteligibilidad*, "porque esta relación no expresa una identidad, sino que se deriva del principio de razón suficiente: todo es inteligible (2)".

A lo cual se debe responder que la cópula *es* siempre expresa una identidad no lógica sino real. Cuando decimos: "lo que es tal, pero no por sí, *es* dependiente de *otro*", el sujeto y el predicado designan el mismo ser bajo dos aspectos; negar esta identidad es contradecirse indirectamente, *si* afirmando el sujeto se afirma indirectamente el predicado o *viceversa.*

Pero, se insiste, esta condición no está verificada, puesto que en dicha proposición el predicado no está contenido

(1) "Omne quod alicui convenit non secundum quod ipsum est, per aliquam causam ei convenit, nam quod causam non habet primum et immediatum est." *(C. Gentes,* l. II, c. XV, § 2); o: "Quae secundum se diversa sunt (los elementos de todo compuesto, de todo devenir) non conveniunt in aliquod unum nisi per aliquam causam adunantem ipsa" (I, q. 3, a. 7).

(2) A. Bouyssonie, art. cit., p. 121.

en el sujeto. Por más que usted analice una idea, no encontrará *en ella* las relaciones que puede tener con otras, pues la relación no está *en ella* [1] "sino entre ella y las demás ideas". Esta objeción, como observa el P. de San [2], ha sido formulada casi en los mismos términos por Santo Tomás, cuando se pregunta en la *Suma teológica*, I, q. 44, a. 1: "Utrum sit necessarium omne ens esse creatum a Deo." La primera objeción es formulada de este modo: "Videtur, quod non sit necessarium omne ens esse creatum a Deo. Nihil enim prohibet inveniri rem sine eo quod non est de ratione rei, sicut hominem sine albedine; sed *habitudo causati ad causam non videtur esse de ratione entium*, quia sine hac possunt aliqua entia intelligi; ergo sine hac possunt esse; ergo nihil prohibet esse aliqua entia non creata a Deo."

Santo Tomás responde: "Licet habitudo ad causam non intret definitionem entis, quod est causatum; tamen sequitur ad ea, quae sunt de ejus ratione; quia ex hoc quod aliquid per participationem (seu non per se) est ens, sequitur quod sit causatum ab alio. Unde hujusmodi ens non potest esse, quin sit causatum: sicut nec homo, quin sit risibilis: sed quia esse causatum non est de ratione entis simpliciter, propter hoc invenitur aliquod ens non causatum." El ser contingente, dice Santo Tomás, no puede no ser *ab alio;* hay en ello imposibilidad, repugnancia. En efecto, negar esta relación de dependencia, *ab alio*, es ser llevado a la negación del principio de contradicción; dudar de ella, es ser llevado a dudar del principio de contradicción. Negar que el ser sea condicionado o relativo, equivale a afirmar que es no-condicionado, no-relativo, es decir absoluto; y es ser llevado a decir: lo que es, sin ser por sí, es por sí. En resumen: *negar que el ser que es, sin ser por sí, tenga una razón de ser (lo que precisa para ser), es identificarlo con lo que no es; negar que tenga una razón de ser extrínseca, es identificarlo con lo que es por sí.*

(1) A. Bouyssonie, art. cit., p. 121.
(2) *De Deo*, nº 33.

Indudablemente, el predicado que expresa esta relación de dependencia añade algo a lo que es expresado por el sujeto; pero lo que es añadido designa al mismo ser bajo un segundo aspecto de tal modo implícito en el primero, que no se puede negar el predicado sin que se niegue el sujeto mismo. Igual acontece con la propiedad respecto a la naturaleza de la cual se deriva. Negar que los tres ángulos de un triángulo sean iguales a dos rectos, es negar la naturaleza del triángulo. Paralelamente, dudar del principio de razón de ser, es ser llevado a dudar del principio de contradicción.

El principio de razón de ser es, pues, distinto del principio de identidad, pero al demostrarse por el absurdo está vinculado con él.

Bouyssonie quiere que haya solamente ininteligibilidad y no contradicción si se niega el principio de razón de ser. Este principio, dice, es sintético a priori, "y se puede sin inconveniente dar razón a Kant sobre este punto, pues el valor del principio de identidad no es superior al del principio de razón suficiente, y cualquiera que se haya atrevido a dudar del segundo puede ser llevado lógicamente a dudar del primero [1]. Serénense, pues, los escolásticos, ellos que parecen preocupados por mostrar bajo la forma más brutalmente evidente el error de los que niegan el principio de razón suficiente".

Los escolásticos están lejos de dar razón a Kant sobre este problema, de admitir que el principio de razón de ser es sintético a priori, sobre todo en el sentido kantiano; de ver en él un juicio ciego, sin motivo objetivo, por el cual nuestro pensamiento impondría a las cosas razones de ser y una inteligibilidad. El principio de razón de ser se formula: todo lo que es, tiene su razón de ser, y consi-

(1) Sería interesante saber mediante qué procedimiento lógico se diferencian de la reducción a lo imposible. Hemos retomado este análisis en otra obra: *Dieu, son existence et sa nature*, 3ª ed., p. 174, para responder a una objeción de J. Laminne casi idéntica a la de Bouyssonie.

guientemente todo es inteligible; y no: todo es inteligible, consiguientemente todo debe tener para nosotros una razón de ser. Así como la inteligencia conoce el *ser* antes de conocerse así misma y no es inteligible por sí misma sino en función del ser (como una viviente relación al ser), mientras que el ser es inteligible por sí; así también ella descubre los primeros principios en el ser, como leyes del ser, antes de descubrirlos como leyes del pensamiento; y estos principios no son leyes del pensamiento (esencialmente relativo al ser), sino porque son primeramente leyes del ser. Por lo demás, la inteligencia busca las razones de las cosas en lo real y no en sí misma; al que pregunta: "¿por qué es de día?" no se le responde por una necesidad de pensar, sino "porque sale el sol".

Es verdad que se podría entender el juicio sintético a priori en un sentido diferente de Kant y decir que el principio de razón de ser es sintético a priori y no analítico porque el predicado que expresa una relación añade algo al sujeto. Pero, si se lo considera atentamente, se verá que en todo juicio, aun en el principio de identidad, el predicado añade lógicamente algo a lo que es expresado por el sujeto; sin lo cual, el principio de identidad sería una vana tautología que no nos enseñaría nada. En todo juicio afirmativo, hemos dicho, hay no-identidad lógica del predicado y del sujeto, pero identidad real expresada por la cópula, por el verbo *ser*. Como más arriba lo hemos dicho con Mon. Ch. Sentroul [1], esto es lo que Kant no ha comprendido. Kant no ha reconocido la identidad sino en lo que él llama los juicios analíticos, puras tautologías a sus ojos, y no en los juicios extensivos que hacen progresar el conocimiento y que él llama síntesis a priori o a posteriori porque se forman, según él, por la yuxtaposición de nociones distintas. Basta responder: si no hay la identidad real afirmada por el verbo *ser* el juicio afirmativo es falso.

No se deben dividir los juicios afirmativos según que ha-

(1) *Kant et Aristote*, p. 223 (nueva edición, p. 303).

ya o no identidad (nunca hay identidad lógica, siempre hay identidad real); hay que dividirlos como Aristóteles, "según que el conocimiento de esta identidad real nazca del solo análisis de las nociones o del examen de las cosas existentes [1]".

Cuando la identidad real aparece ante la simple explicación o análisis de los términos, se tiene una proposición *per se nota et immediata*, analítica en el sentido aristotélico.

Pero hay que introducir aquí una subdivisión:

Estas proposiciones evidentes por sí mismas o inmediatas son de dos clases, como el propio Aristóteles lo ha mostrado, *Post. Anal.*, l. I, c. III (coment. de Santo Tomás, lec. 10). Una proposición es inmediata sea porque el predicado está implícito en la razón del sujeto, sea porque el sujeto está implícito en la razón del predicado. El primer caso es el de las definiciones; ejemplo: "el hombre es un animal racional"; el predicado explica el sujeto, estaba implícito en él. El principio de identidad entra en esta categoría de juicios inmediatos. El segundo caso es de de la atribución de una propiedad inmediata a su sujeto; ejemplo: *homo est risibilis;* la risibilidad comprende la racionabilidad y hasta no se concibe sin ésta, pero ello no es recíproco, pues se puede pensar en el hombre sin pensar en la risibilidad; con todo, no se podría negar esta propiedad sin negar el sujeto. Otro ejemplo: "todo ser inteligente es libre"; la libertad no se concibe sin la inteligencia, mientras que se concibe la inteligencia sin la libertad. Sin embargo, no se puede negar de un ser la libertad sin negar de él la inteligencia. Asimismo, se puede concebir el triángulo sin pensar que sus tres ángulos son iguales a dos rectos, pero negar de una figura que sus tres ángulos son iguales a dos rectos, es negar que sea un triángulo. Santo Tomás, como hemos visto (I, q. 44, a. 1, ad 1) hace entrar en esta segunda categoría de juicios inmediatos el principio: "quod est sed non per se est ab alio". Esta relación de dependencia no se concibe sin la contingencia, pero se puede

(1) Cf. SENTROUL, *op. cit.*, p. 224, nueva edición, p. 305.

pensar en el ser contingente, sin pensar en esta relación; sin embargo, no se puede negar de un ser esta relación de dependencia sin negar al propio tiempo su contingencia, como lo hemos establecido por nuestra reducción a lo imposible: negar de un ser esta relación, es identificarlo sea con lo absoluto, sea con la nada. En otros términos, afirmar que un ser contingente, *incausado*, puede existir, es afirmar una relación de conveniencia entre un sujeto y un predicado que nada tienen por donde puedan convenirse (1).

En el fondo, lo que en este punto separa a Aristóteles y a Kant, es que para Kant, que ha partido de la representación, las "categorías son puramente lógicas", mientras que para Aristóteles, que ha partido del *ser*, "las categorías son semilógicas, semiontológicas (2)"; el juicio afirmativo recompone y restituye a lo real lo que ha separado la concepción abstractiva (3). Pero, en realidad, la inteligencia parte del ser, que ella conoce por su acto directo antes de conocerse a sí misma por reflexión, y antes de oponerse al ser como algo intencional o relativo a algo absoluto. Ella no es inteligible por sí misma sino en función del ser, su objeto formal; como la voluntad no es inteligible sino en función del bien, la vista en función del color, el oído en función del sonido. La vida entera de la inteligencia (sus tres operaciones) se explica por su orden al ser. Nunca se lo repetirá excesivamente: no sólo el que parte del sujeto jamás podrá unirse al ser, sino que la misma inteligencia se le hará incomprensible: o bien la negará, como el empirista; o bien no verá en ella, como Kant, más que una multitud de síntesis a priori, síntesis ciegas que también se le impondrán como necesarias, pero con una necesidad cuyo *porqué* no comprenderá ya.

(1) Cf. nuestra obra *Dieu*, p. 177.
(2) Sentroul, *op. cit.*, p. 123, nueva edición, p. 187.
(3) Santo Tomas, *Sum. Teol.*, I, q. 85, a. 5.

§ 5. — *Consecuencia importante de esta tesis en teodicea*

Finalmente, hay una última dificultad levantada por nuestra tesis; ¡ella conduciría al panteísmo! "Que un panteísta no quiera ver sino la identidad en las relaciones del Ser con los seres, es lógico; que un deísta adopte esta tesis, no lo comprendo (1).

De ningún modo pretendemos que no haya "sino identidad en las relaciones del Ser con los seres", lo cual evidentemente sería el panteísmo; sólo decimos que hay identidad en la relación del ser contingente con lo que propiamente le conviene: ser dependiente de otro. El ser que es contingente es (es lo mismo que) dependiente de otro. Bajo la diversidad lógica del sujeto y del predicado hay una identidad real tal que negar de este ser la relación de dependencia, es negar de él la contingencia e identificarlo precisamente con el Ser por sí; como negar de él que tenga una razón de ser es identificarlo con la nada.

En otros términos más generales, no pretendemos que el principio de identidad sea la *única ley* de lo real, solamente decimos que es su *ley fundamental* y *trascendental.* No es la única ley; la existencia de lo diverso y del devenir (unión sucesiva de lo diverso) nos lo afirma. Lo diverso y el devenir tienen sus leyes propias que no pueden identificarse con las leyes más universales y más profundas del ser en cuanto ser. La fórmula "la unión de lo diverso tiene su razón de ser en un ser uno" no se identifica con el principio de identidad, pero está vinculada con él. Y está vinculada con él no como las especies están vinculadas con el género, las leyes de la especie con las leyes del género, sino como las modalidades del ser están vinculadas con el ser. El ser no es un género, no podrían añadírsele diferencias extrínsecas, como a la animalidad se le añade la racionabilidad. Es una noción trascendental, es decir, una noción que se encuentra analógicamente en todos los seres y hasta en lo que diferencia a estos seres.

(1) Bouyssonie, art. cit., p. 120.

Mientras que las leyes de la animalidad no se encuentran en las de la racionalidad, las leyes del ser se encuentran analógicamente en las leyes menos universales, en las de lo diverso, de lo múltiple, del devenir y hasta en las más ínfimas leyes; es así cómo las leyes de lo rojo, como rojo, llevan implícitas las leyes del ser, pues lo rojo hasta en su última diferencia es todavía ser.

Retomamos de este modo la razón a priori que habíamos dado al principio con Santo Tomás: como la noción de ser está implícita en todas las demás nociones y se distingue de ellas, así el principio de identidad está implícito en todos los juicios afirmativos sin confundirse, sin embargo, con ellos (en los juicios afirmativos necesarios y contingentes, proporcionalmente a la identidad que éstos afirman).

Este principio supremo y trascendental, pero no único, muy lejos de llevarnos a identificar el Ser y los seres y de conducirnos al panteísmo, fundamenta la refutación de este error. El principio supremo, si se encuentra hasta en las leyes de lo diverso y en las del devenir que en mayor grado se oponen a la identidad, denuncia al mismo tiempo la contingencia de ese diverso y de ese devenir. En la medida en que se oponen a la identidad, lo diverso y el devenir se oponen, en efecto, al ser y no pueden por lo tanto ser por sí. El *Ser por sí* no puede tener en sí ninguna diversidad, ningún movimiento; por lo mismo es distinto del mundo que esencialmente es múltiple y en cambio incesante.

De este modo volvemos a hallar bajo un nuevo aspecto la tesis capital que ya habíamos expuesto y que se convertirá en el principio de refutación de las objeciones recientemente levantadas contra las pruebas clásicas de la existencia de Dios: El principio de identidad, concebido como ley fundamental pero no única, descarta las dos formas extremas del panteísmo.

Decir que es la *ley única* de lo real, es admitir con Parménides que sólo existe el Ser uno e inmutable. Esta es la posición de los panteístas que absorben al mundo en Dios y deben llegar a la negación del mundo negando toda multiplicidad y todo devenir.

Decir que el principio de identidad no es la *ley fundamental* de lo real, es afirmar que lo real en su fondo tiene por ley la contradicción, no hay término medio. Entonces, como ha observado Aristóteles (IV *Met.*, c. 4; coment. de S. Tom. lec. VIII), todos los seres son un solo ser, que no es otro que el flujo universal en el cual se identifican los contrarios. Es la tesis heraclitoniana, hegeliana, retomada modernamente, como acabamos de verlo, por Bergson.

La verdad está entre estas dos concepciones extremas. Si el principio de identidad, como lo hemos mostrado, es la *ley fundamental* de lo real así como del pensamiento, pero *no la única ley*, y la existencia de lo diverso y de lo que cambia nos lo afirma, síguese que la realidad fundamental debe ser absolutamente idéntica a sí misma, que es a la existencia como A es A, *Ipsum esse*, Acto puro, por consiguiente absolutamente una e inmutable y por lo mismo trascendente: esencialmente distinta del mundo el cual sí es esencialmente multiplicidad y devenir.

Tal es la prueba a la que se reducen todas las pruebas tomistas de la existencia de Dios (I, q. 2, a. 3). *Las pruebas por el movimiento y por las causas eficientes* vienen a decir: siendo el devenir unión de lo diverso (de la potencia y del acto) no tiene en sí su razón de ser y requiere una causa de sí siempre en acto, en este sentido inmóvil e idéntica a sí misma. *La prueba por la contingencia* se reduce a esta afirmación: que las cosas corruptibles, que son sin ser por sí, no pueden tener su razón de ser sino en el ser que es por sí. *La prueba por los grados de los seres* consiste en que la multiplicidad (pluralidad de seres que poseen una formalidad común en diversos grados) no de otra suerte que el devenir no tiene en sí su razón de ser. Cada uno de los seres jerarquizados es semejante a los demás bajo un aspecto, distinto de los demás bajo otro aspecto, no es pues semejante a los demás por lo que propia-

mente lo constituye y por consiguiente no puede explicar por sí mismo su semejanza con los demás; *multitudo non reddit rationem unitatis (etiam unitatis similitudinis)* (S. Tomás, *de Potentia*, q. III, a. 5, 2ª ratio); se requiere pues una causa absolutamente *una* que dé razón de la formalidad participada en diversos grados y que sea esta misma formalidad en estado puro y absoluto (cf. "Revue thomiste", 1904, pp. 362-381). Finalmente *la prueba por el orden del mundo* se reduce a decir: un medio no puede ser ordenado a un fin como a su razón de ser sino por una inteligencia, ya que tan sólo una inteligencia puede captar esa relación de *razón de ser* y reducir el medio y el fin a la unidad de una misma concepción. Pero el mundo es un sistema de medios y de fines, y aun la menor acción de un ser inconsciente no puede acontecer sin una razón de ser final como tampoco sin una razón de ser eficiente (1). Se requiere, pues, una inteligencia organizadora del mundo, razón suprema de las razones de ser que nosotros comprobamos. Todas estas pruebas tienen como fórmula general: lo que no es por sí, es por otro que es por sí. Y todas finalizan en esta afirmación: tan sólo es por sí aquel que es el mismo Ser (I, q. III, a. 4). Si en él hubiese la menor ausencia de identidad, en virtud del principio de identidad habría que subir todavía más alto y declarar que este ser (unión de lo diverso) todavía no es el ser por sí. Finalmente *del mismo Ser* se deducen los atributos divinos, infinitud, absoluta perfección, soberana bondad, omnisciencia, absoluta libertad respecto a lo creado, beatitud perfecta (I, q. 1 hasta q. 26) (2).

La inteligencia que comprendiese todo el sentido y todo el alcance del principio de identidad vería pues *quasi a simultaneo* (1) que la realidad fundamental, el Absoluto, no es este universo múltiple y cambiante (unión de lo diverso) sino el *Ipsum esse subsistens*, trascendente por su absoluta identidad e inmutabilidad.

(1) Cf. más arriba, II parte, cap. II, § 6, respecto al análisis del principio de finalidad.

(2) Sobre esta deducción de los atributos, cf. más adelante, III Parte, c. II, § 2. No acabamos de comprender la observación hecha a propósito de este artículo en la "Revue de Philosophie" del 1º de febrero de 1909 (reseña de revistas, p. 239). Leemos en él: "El P. Garrigou-Lagrange combate las conclusiones de Bouyssonie sobre el principio de razón de ser. Declara que la idea de ser es el fondo de todo y que el principio de contradicción lo domina todo, con la ayuda de las nociones de identidad y de unidad; los demás principios se demuestran por reducción al absurdo apoyándose sobre el principio de contradicción.

"Creemos, con Bouyssonie, que en la idea de causa hay algo irreductible a la simple noción de ser y que debemos tomarla en la experiencia. ¿No era este el pensamiento de Santo Tomás, según el texto citado por el mismo P. Garrigou-Lagrange: *Habitudo ad causam non intrat in definitionem entis, tamen sequitur ad ea quae sunt de ejus ratione?*"

Se resume exactamente nuestra conclusión, pero no vemos en qué se opone a ella la reflexión que allí se añade. ¿Hemos negado una sola vez en las páginas que preceden la distinción de la idea de causa y de la idea de ser, y la necesidad de tomar la idea de causa en la experiencia? Si hubiésemos sostenido esta tesis tonta que raya incluso en el absurdo, no sería necesario citar un texto de Santo Tomás para convencernos de que nuestro pensamiento no tiene ninguna relación con el suyo. La idea de causa nos viene de la experiencia como por otra parte la idea de ser, pero lo que afirma Santo Tomás, es que la idea de ser está implícita en todas las demás no como un género, sino como un trascendental que empapa las últimas diferencias de las cosas; consiguientemente el principio de identidad que afirma lo que primeramente conviene al ser está implícito en todos los juicios afirmativos necesarios o contingentes, proporcionalmente a la identidad real que ellos expresan bajo la diversidad lógica del sujeto y del predicado. El principio de identidad está, pues, *trascendentalmente* implícito en el principio de razón de ser y éste es el fundamento metafísico de la posibilidad de la demostración de este último por reducción al absurdo; reducción admitida, hemos visto, no sólo por Aristóteles, Santo Tomás y los tomistas sino también por toda la Escuela.

(1) No es éste el argumento ontológico que pasa de una manera ilegítima de lo ideal a lo real, es la prueba general por la contingencia, originada por la oposición que presenta lo real experimentado por nosotros con el primer principio racional. Después de haber terminado este artículo, acabamos de leer en el número de octubre de 1908 de la "Revue de Philosophie" una respuesta a Bouyssonie por F. Chovet. Estamos plenamente de acuerdo con él sobre este punto.

CAPÍTULO SEGUNDO

LA CRÍTICA MODERNISTA DE LAS PRUEBAS TOMISTAS DE LA EXISTENCIA DE DIOS

El examen que hemos hecho de la teoría nominalista del sentido común de Le Roy nos permitirá juzgar acerca del valor de las objeciones que éste ha levantado contra las pruebas tomistas de la existencia de Dios. Y el estudio que acabamos de hacer del principio de razón de ser y del principio de identidad, al permitirnos responder a estas objeciones, hará que captemos mejor las consecuencias panteístas de la "filosofía nueva".

§ 1. — *Tres objeciones contra estas pruebas*

Si se estudian "las razones que, para Le Roy, vuelven caducos" hoy los argumentos clásicos de la existencia de Dios, se ve que se reducen a las tres siguientes (1):

1º Las pruebas por el movimiento, por la contingencia, por la causa final, por los grados de los seres, descansan todas sobre el *postulado de la división:* el mundo de los cuerpos es un agregado de individuos radicalmente distintos; postulado en adelante inaceptable. "La distinción del motor y del móvil, del movimiento y de su sujeto, la afirmación de la primacía del acto sobre la potencia, parten del mismo postulado del pensamiento común... Pero la crítica muestra que la materia así dividida no es más que el producto de una elaboración mental operada con miras a la utilidad práctica y al discurso... Si el mundo es una

(1) LE ROY, *Comment se pose le problème de Dieu* ("Revue de *Métaphysique et de Morale*", marzo de 1907). Somos nosotros los que subrayamos en los pasajes citados.

inmensa continuidad de transformaciones incesantes, ya no hay que imaginarse esta cascada escalonada y enumerada que reclamaría necesariamente una fuente primera... Afirmar la primacía del acto, también es sobreentender los mismos postulados. Si la causalidad no es más que el desbordamiento de una cosa llena a una vacía, comunicación a un término receptor de lo que posee otro término, en una palabra, obra antropomórfica de un agente, ¡entonces sea! Pero, ¿qué valen esos ídolos de la imaginación práctica? *¿Por qué no identificar muy simplemente el ser con el devenir?*" "Siendo las cosas movimiento ya no hay que preguntarse cómo aquéllas reciben a éste."

Schiller dice equivalentemente: "Las pruebas *ex motu, ex causis*, no son posibles más que en una hipótesis mecanicista del mundo; en una filosofía dinamista no tienen ya ningún valor (1)."

2º ¿Cómo probar que un ser es verdaderamente contingente? ¿No es eso una apariencia que proviene del hecho de que lo hemos abstraído del todo continuo? Y supuesto que todo ser aisladamente considerado fuese contingente, habría que demostrar la contingencia del todo. ¿Se concluirá en la contingencia real del mundo por el hecho de su imperfección o porque su no-existencia no repugna?; volvemos entonces al *argumento de S. Anselmo*, quien concluyó en la existencia real de Dios por el simple hecho de que su no-existencia repugna. Esta objeción común desde Kant está también muy extendida entre los pragmatistas ingleses.

3º Si es preciso una causa necesaria, ¿por qué no contentarse con una causa inmanente? Ninguna de las pruebas de Santo Tomás establece la existencia de una causa

(1) Cf. "Revue de Philosophie", 1906, p. 653, un artículo de Dessoulavy en el que se encuentran expuestas las objeciones de Schiller contra las tesis clásicas de la teología natural, y sus argumentos en favor del Dios finito. Hemos respondido a estas objeciones y refutado estos argumentos en un artículo de la "Revue des Sciences philosophiques et théologiques", 1907, p. 252, *Le Dieu fini du Pragmatisme*.

primera *trascendente*. Schiller dice más o menos equivalentemente, ¿por qué no contentarse con una causa finita?

Tales son las tres objeciones de Le Roy: 1º, abuso del postulado de la división; 2º, recurso al argumento ontológico; 3º, la trascendencia no es probada.

§ 2. — *La primera de estas objeciones supone la verdad del nominalismo absoluto y del subjetivismo*

Si fuese verdadera la primera de estas objeciones, sería la ruina definitiva de toda la filosofía tradicional, y nos imposibilitaría para responder a las dos siguientes. ¿"Por qué no identificar muy simplemente el *ser* con el *devenir?*... La distinción de potencia y acto y la primacía del acto descansan sobre el postulado de la división, postulado del pensamiento común o de la imaginación práctica."

Esta objeción es hecha primero en nombre de los resultados logrados por la crítica de las ciencias y luego en nombre de la filosofía nominalista.

Lo que respecto a este punto nos presenta Le Roy como conclusión de la crítica de las ciencias está lejos de imponerse con semejante rigor; numerosos sabios se rehusan a negar la existencia de cuerpos separados, la existencia de la cantidad o de la extensión, para no admitir ya sino variaciones cualitativas sin sujeto. Todo lo que Le Roy como Poincaré y Duhem han establecido claramente, es que no superando la ciencia positiva los fenómenos y sus relaciones relativamente constantes, sus leyes aproximadas, no puede ella sino clasificar provisoriamente estas leyes aproximadas mediante teorías representativas y no explicativas. Desde este momento la ciencia no tiene que plantearse, y por lo tanto que resolver, el problema de la substancia misma de las cosas, del *sujeto* de las variaciones cualitativas; es ése un problema ultrafenoménico, metafísico.

Pero además de esto la objeción se apoya sobre un sis-

tema filosófico: el nominalismo bergsoniano. "Hay *más*", dice Bergson, "en el movimiento que en las sucesivas posiciones atribuídas al móvil, *más* en un devenir que en las formas alternativamente atravesadas, *más* en la evolución de la forma que en las formas realizadas una después de otra. La filosofía podrá sacar, pues, de los términos de la primera clase los de la segunda, pero no del segundo el primero: la especulación debería partir del primero. Pero la inteligencia invierte el orden de los dos términos, y sobre este punto la filosofía antigua procede como la inteligencia. Ella se instala en lo inmutable, no se da sino *Ideas*... y pasa al devenir por vía de atenuación o de disminución (1)..." "Una movilidad perpetua no es posible a menos que esté adosada a una eterna inmutabilidad, que se desenvuelva en una cadena sin comienzo ni fin. Tal es la última palabra de la filosofía griega... Ella está unida con invisibles hilos a todas las fibras del alma antigua. Es en vano que se quiera deducirla de un principio simple. Pero si se elimina de ella todo lo que ha provenido de la poesía, de la religión, de la vida social, como también de una física y de una biología aun rudimentarias, si se hace abstracción de los materiales endebles que entran en la construcción de este inmenso edificio, queda una sólida armazón, y esta armazón diseña las grandes líneas de una metafísica que es, creemos, la metafísica natural de la inteligencia humana (2)."

"Se termina en una filosofía de esta clase", continúa Bergson, "desde el momento que se sigue hasta el fin la tendencia cinematográfica de la percepción y del pensamiento. Nuestra percepción y nuestro pensamiento comienzan por reemplazar la continuidad del cambio evolutivo con una serie de formas estables que serían sucesivamente ensartadas al pasar como esas argollas que desenganchan con sus varillas, al pasar, los niños que dan vuelta sobre los caballos de madera. ¿En qué consistirá entonces

(1) *Evolution créatrice*, 2a. ed., pp. 341, 342.
(2) *Ibid.* 2a. ed., p. 352.

este pasar y sobre qué cosa se ensartarán las formas? Como las formas estables se han obtenido extrayendo del cambio todo lo definido que se halla en él, ya no queda para caracterizar la inestabilidad sobre la que están colocadas las formas sino un atributo negativo: éste será la misma indeterminación. Tal es el primer paso de nuestro pensamiento... Y tal es también la operación esencial del *lenguaje*. Las formas son todo lo que éste es capaz de expresar. *Sobreviene luego una filosofía que considera legítima la disociación así efectuada por el pensamiento y el lenguaje.* ¿Qué hará ella sino objetivar la distinción con mayor fuerza, llevarla hasta sus últimas consecuencias extremas, reducirla a sistema? Compondrá, pues, lo real con formas definidas o elementos inmutables, por una parte, y por otra con un principio de movilidad, el cual, siendo la negación de la forma, se evadirá por hipótesis de toda definición y será lo puro indeterminado..., una cuasi nada, el «no-ser» platónico o la «materia» aristotélica (1)."

Tal habría sido, según Bergson, la génesis de la filosofía antigua; sistematización de los postulados del sentido común, puede ser llamada, pues, "la metafísica natural de la inteligencia humana".

La página que acabamos de citar es quizá la más notable que un nominalista consecuente haya escrito y pueda escribir sobre el conceptualismo realista de los Platón y de los Aristóteles. Pero supone la verdad del nominalismo que Bergson se contenta con afirmar cuando reduce todo *concepto* a una *imagen media* acompañada de un *nombre:* "Cuando las imágenes sucesivas no difieren mucho unas de otras, las consideramos a todas como el acrecentamiento o la disminución de una sola *imagen media* o como la deformación de esta imagen en diferentes sentidos. Y en este término medio pensamos cuando hablamos de *la esencia de una cosa o de la misma cosa* (2)." Y también: "lo que no es determinable no es representable: no tengo del

(1) *Evolution créatrice*, p. 354.
(2) *Evolution créatrice*, p. 327.

devenir «en general» sino un *conocimiento verbal* (1)".

Desde este punto de vista nominalista, el conceptualismo realista de Platón y de Aristóteles, la filosofía de las formas, evidentemente no puede ser más que la sistematización de la disociación efectuada sobre lo real por la *imaginación práctica y el lenguaje.*

Tal es la filosofía sobre la cual reposa la primera objeción de Le Roy contra las pruebas clásicas de la existencia de Dios. Esta filosofía se presenta a sí misma como la antípoda de "la metafísica natural de la inteligencia humana", rechazando las *ideas* no sólo tales como las concebía Platón sino también tales como las concibe, con Aristóteles y la filosofía clásica, el sentido común. Desde entonces ella pretende partir del movimiento para explicar lo inmóvil y no de lo móvil para explicar el movimiento.

Jacob había visto, pues, con exactitud, cuando en 1898 presentaba a esta filosofía nueva como el sistema más radicalmente "opuesto al racionalismo de los Platón, de los Aristóteles, de los Descartes, de los Leibnitz... Es la antigua *materia* que asciende al primer plano y rechaza la idea (2)." Couturat para nada exageraba cuando escribía a propósito del bergsonismo: "bajo la metafísica sutil y refinada que lo disfraza, se reconoce fácilmente el viejo sensualismo y el nominalismo de Condillac (3)."

Nunca quizás el nominalismo se ha presentado bajo una forma tan radical: substancia y causa, potencia y acto, esencia y existencia, ser y nada, palabras, palabras, *voces et verba praetereaque nihil*, seudo problemas. En realidad no hay más que un devenir sin puntos fijos y sin leyes en el que el pensamiento no se establece sino por una negación de lo real, por una *división* que imponen solamente las necesidades de la vida práctica y del *lenguaje.* El pensamiento humano es enteramente verbal, las ciencias no son sino lenguas bien hechas.

(1) *Ibid.*, p. 332. Nosotros subrayamos.
(2) Jacob, "Revue de Mét. et de Mor.", marzo de 1898.
(3) L. Couturat, *Ibid.*, enero de 1900, p. 93.

La primera objeción de Le Roy supone, pues, la verdad del nominalismo más extremista: "Reencontrar lo sensible bajo lo inteligible engañador que lo recubre y que lo oculta y no como antes se decía lo inteligible bajo lo sensible que lo disimula. Ese es el oficio de la filosofía (1)."

Además de eso, Le Roy da por demostrado que lo *real sensible* a lo cual ha reducido lo *inteligible* debe a su vez reducirse a la *imagen.* Adopta así un sensualismo subjetivista o idealista: "Todo realismo ontológico es absurdo y ruinoso (2)." "Un afuera, un más allá del pensamiento, es por definición una cosa absolutamente impensable. Jamás uno se librará de esta objeción, y por eso hay que concluir con toda la filosofía moderna que se impone un cierto idealismo (3)." La división que separa el sujeto y el objeto es ilusoria como las demás. El nominalismo (o sensualismo) y el subjetivismo son parientes cercanos, ambos niegan que el objeto de la inteligencia sea el *ser.* El nominalismo niega el *ser* como objeto inteligible distinto del objeto de la sensación o de la experiencia interna; el subjetivismo niega el *ser* como subsistiendo independientemente de la representación.

§ 3. — *Si hay una doctrina absurda y ruinosa no es el realismo ontológico sino más bien el nominalismo subjetivista*

Para responder a esta primera objeción contra las pruebas de la existencia de Dios, mostraremos en primer término que el realismo ontológico se impone. En seguida estableceremos que las distinciones de la potencia y del acto, del motor y del móvil, del movimiento y de su sujeto, representan la división absolutamente necesaria del *ser* o de lo *inteligible* y no la división más o menos utilitaria del *continuo sensible*, como creen los nominalistas.

(1) Jacob, "Revue de Mét. et de Mor.", marzo de 1898.
(2) Le Roy, "Revue de Mét. et de Mor.", julio de 1907, p. 495.
(3) *Ibid.*, p. 488.

Todo realismo ontológico sería absurdo, "porque un *afuera,* un *más allá* del pensamiento es por definición una cosa absolutamente impensable". La filosofía nueva que constantemente reprocha a la metafísica tradicional que no supera la imaginación espacial, cae precisamente aquí en esta falta, por la manera con que habla de un *afuera* por relación al pensamiento. Es ésta una concepción enteramente *cuantitativa* y *material* de la representación. La inteligencia (e incluso ya el sentido), como la representación por la cual ella conoce, es esencialmente *intencional,* es una cualidad esencial o trascendentalmente *relativa* a otra cosa distinta de ella; éste es su *quid proprium:* "Cognoscens secundum quod cognoscens differt a non cognoscentibus prout *fit aliud* in quantum aliud; et hoc *immaterialitatem* supponit", dice substancialmente Santo Tomás (I, q. 14, a. 1). Para él como para Aristóteles (1), es éste un hecho contra el cual no podría prevalecer ninguna teoría: ya el animal, por la sensación, puede en cierto modo *llegar a ser los demás seres* que lo rodean, ya que verlos y oírlos es en cierto sentido llegar a ser estos seres. Mientras que la planta está encerrada en sí misma, el animal por sus sentidos está abierto a todo el mundo sensible; sale, por así decir, de sí mismo, de los límites que ocupa su cuerpo. Pero esta salida, lejos de ser de orden *espacial,* supone por el contrario una cierta independencia respecto a la materia extensa, es decir, una cierta espiritualidad. La representación que está en el animal es ya de un orden superior a los cuerpos materiales que ella representa, pero porque es el acto de un *órgano animado* (2) puede originarse de la impresión hecha por esos cuerpos; ella es una *cualidad* esencialmente *relativa* a ellos; algo así como la imagen de un objeto que se forma en un espejo, pero con la diferencia de que el ojo es un espejo que ve.

(1) *De Anima,* II, c. 12 (coment. de S. Tomás, lec. 24); III, c. 8 lec. 13). Cf. *Sum. Theol.,* I, q. 78, a. 3.
(2) 1a. objeción: "Intellectum in actu est in intelligente: quia y acto) nos permite evitar a la vez el idealismo y el materialismo. Cf. más arriba, I Parte, cap. II, § 4.

Hablar de *afuera* en el sentido en que lo entiende Le Roy, es hablar como un geómetra que no puede pensar sino en el espacio: "quaedam sunt communes animi conceptiones et per se notae apud sapientes tantum: ut *incorporalia in loco non esse,* ut dicit Boetius in libro de *Hebdomadibus*" (I, q. 2, a. 1).

Si se quiere dar a la palabra *afuera* un sentido analógico, supraespacial, la objeción idealista equivale a la que se hacía Santo Tomás (1): I, q. 85, a 2, 1ª objeción: "El objeto en cuanto conocido está en la inteligencia, pues no es sino la inteligencia en acto, mientras que la *cosa* conocida no podría estar presente en el alma (2), sobre todo si es material, está *extra animam* (3)." Se encontrará en otra parte la objeción bajo esta otra forma: "el acto intelectual es un acto inmanente y no transitivo; es preciso por consiguiente que la representación sea término de conocimiento y no medio".

Santo Tomás responde: la *cosa* conocida está en la inteligencia por la semejanza que ha impreso en ésta, y esta semejanza esencialmente relativa a la *cosa* no es *lo que* es conocido, sino *aquello por lo cual* la cosa es conocida (4).

(1) Como quiera que se haya dicho, Santo Tomás no ignoraba los argumentos del idealismo. Conocía a Protágoras y a Gorgias aunque no fuese sino por el libro IV de la Metafísica, a los pirronianos y a la Nueva Academia aunque no fuese sino por el *Contra Academicos* y el *de Trinitate* de San Agustín.
(2) 1a. objeción: "Intellectum in actu est in intelligente: quia intellectum in actu est ipse intellectus in actu; sed nihil de re intellecta est in intellectu actu intelligente nisi species intelligibilis abstracta; ergo hujusmodi species est ipsum intellectum in actu."
(3) 2a. obj.: "Intellectum in actu oportet in aliquo esse, alioquin nihil esset. Sed non est in re, quae est *extra animam,* quia, cum res, quae est extra animam, sit materialis, nihil quod est in ea, potest esse intellectum in actu."
(4) "Intellectum est in intelligente per suam similitudinem. Et per hunc modum dicitur, quod intellectum in actu est intellectus in actu; in quantum similitudo rei intellectae est forma intellectus; sicut similitudo rei sensibilis est forma sensus in actu. Unde non sequitur, quod species intelligibilis abstracta sit *id quod* actu intelligitur, sed quod sit similitudo ejus."

A causa de su naturaleza esencialmente *relativa* o *intencional*, la representación no puede ser conocida primero; en el acto directo ella hace conocer sin ser ella misma conocida. No está cerrada, sino abierta sobre el término al cual es esencialmente relativa, nos conduce inmediatamente a este término, y determina la facultad de conocer a la manera de un foco virtual que se refiere esencialmente al objeto luminoso o a la fuente de calor que lo produce. Jamás se explicará de otro modo lo que acontece ya en el simple conocimiento sensible en el animal: el pasaje espontáneo del yo al no-yo, aun al no-yo ilusorio. Decir que toda sensación tiene una tendencia a objetivarse semejante a la que observamos en la alucinación, es explicar un *hecho primitivo* por un *hecho derivado* (1). "Valdría tanto como explicar el sonido por el eco (2)." Además esta tendencia a objetivarse sería un hecho que habría que hacer inteligible.

(1) Las percepciones ilusorias nunca versan sino sobre los materiales sacados de las percepciones verdaderas. El ciego de nacimiento nunca tiene alucinaciones visuales; el sordo de nacimiento, alucinaciones auditivas.

(2) PAUL JANET. Muy recientemente Mc. GILVARY (*"Journal of Philosophy, Psychology and scientific method"*, 14 de octubre de 1907, pp. 589-601) refuta así el principal argumento de los idealistas, el argumento fisiológico. Del hecho de que, según la ciencia y el sentido común, los órganos de los sentidos y el sistema nervioso son los intermediarios obligados de la sensación, se ha concluído generalmente que no percibíamos sino nuestras propias modificaciones y no las cualidades de objetos independientes. Pero si así fuese, la percepción del cerebro es tan enteramente subjetiva como la del mundo exterior y entonces el argumento fisiológico desaparece. En efecto, cuando tenemos la sensación de una cualidad, no tenemos conciencia del fenómeno cerebral que se supone ser su condición, este fenómeno no existe, pues, en virtud precisamente de la concepción idealista, según la cual ser es ser percibido. Si se quiere evitar esta conclusión, hay que admitir que el fenómeno cerebral es real sin ser percibido, y en este caso el principio del idealismo está definitivamente arruinado. (Citado según el resumen que da de él el P. A. BLANCHE, "Bulletin de Philosophie", "Revue de Sciences philosophiques et théologiques", 1908, p. III).

Cuando, luego, por un acto de reflexión, tratamos de conocer la misma representación, nos es absolutamente imposible definirla de otro modo sino por una *relación* a lo representado. ¿Qué cosa sería un pensamiento que no sería pensamiento de una cosa, una expresión que no sería la expresión de algo? Decir que la representación a nada se refiere, es decir que *ella es a la vez y bajo el mismo aspecto algo relativo y no-relativo*, es destruir el concepto mismo de representación, de expresión de idea, como negar la relación transcendental de la inteligencia al ser sería destruir el concepto de ésta.

La inteligencia en efecto no se hace inteligible por sí misma sino en función del ser, como relativa al ser. En su aprehensión enteramente primera, ella conoce el ser, τὸ ὄν, algo que es, antes de conocerse a sí misma. ¿Cómo se conocería en el vacío de sí misma, puesto que todavía no es la inteligencia de nada? Desde entonces en su primera aprehensión ella conoce el ser sin *concebirlo* precisamente como no-yo; después por reflexión sobre este acto directo se conoce a sí misma como relativa al ser, intencional; entonces juzga al ser como distinto de ella, como no-yo *(de Veritate*, q. 1, a. 1 y 9). Es ésta la división absolutamente primera del ser inteligible en objeto y sujeto. Este juicio sobre el no-yo como tal es evidentemente un acto de la inteligencia y no podría existir en el animal; en éste hay solamente pasaje espontáneo al no-yo, que no es conocido precisamente como tal. La inteligencia ve en seguida que sus tres operaciones (concepto, juicio, razonamiento) no tienen sentido sino en función del ser: la idea se diferencia de la imagen (1), porque contiene la *razón de ser* de lo que representa *(quod quid est)*; el juicio se diferencia de la simple asociación o yuxtaposición por el verbo *ser*, el razonamiento difiere de las consecuencias empíricas porque muestra la *razón de ser* de lo menos conocido en lo más conocido. La inteligencia concluye: mi objeto formal es el ser, como

(1) Cf. más arriba, I parte, cap. I, B, § 2.

el objeto formal de la voluntad es el bien, como el objeto formal de la vista es el color, como el objeto formal del oído es el sonido. Nada es inteligible sino en función del ser, como nada es visible sino en función del color.

La primera división del ser en objeto y sujeto, en ser absoluto y ser intencional, se impone pues so pena de hacer a la inteligencia ininteligible en sí misma. Muy lejos de que el realismo ontológico sea "absurdo", es por el contrario el idealismo quien es absolutamente impensable: una representación que no sería la representación de *nada* sería a la vez y bajo el mismo aspecto un relativo y un no-relativo. Lo cual es tan claramente absurdo que el mismo Fichte jamás ha puesto en duda la existencia de los demás hombres; admitía pues en cuanto a éstos una doble existencia: una real y absolutamente independiente de la representación que de ella se hacía, e ideal la otra, intencional, que no era sino la misma representación. ¿Puedo yo dudar que la representación que tengo de Le Roy responde a una realidad exterior independiente, puedo creer que Le Roy deja de existir por el hecho de que deje de pensar en él? ¿Llegaría él a ser en este momento "una simple posibilidad permanente de sensaciones"? Entonces quedaría por explicar esta permanencia. Lo que no hace el idealismo.

El idealismo, ni que decir tiene, es tan ruinoso como absurdo. Encierra al hombre en sí mismo y debe llegar hasta prohibirle el conocimiento de su propia acción, aniquila la conciencia. En efecto, por grande que sea la distancia que lo separa de los escépticos de la antigüedad, del idealismo moderno se podría decir lo que Aristóteles decía del escéptico: "¿En qué un tal hombre se distingue de la planta?" *(Met.,* 1006 a.) La planta no puede tener sino su forma propia, está encerrada en sí misma, no llega a ser los demás seres *(non fit aliud in quantum aliud);* es propio del ser cognoscente, por su forma más o menos independiente de la materia, poder llegar a ser los demás seres; el animal ve, oye, está abierto a todo el mundo

sensible; el ser inteligente está abierto a todas las cosas, "anima intellectiva potest omnia fieri"; el hombre, finito por su naturaleza propia, es *intencionalmente infinito* (1). ¿Qué decir del idealista que niega precisamente el ser intencional de la *idea,* que *niega la idea en cuanto idea,* para no conservar de ella sino el ser entitativo, aquel por el cual la idea es modo del sujeto pensante, como el color es modo de la planta? El idealista como la planta está encerrado en su solipsismo, de él hay que decir lo que Spinoza decía del escéptico: "Su verdadero papel es permanecer mudo." A menos que el idealismo pretenda que su pensamiento como el pensamiento divino se identifica con el mismo ser; pero en tal caso desde siempre es omnisciente, todo misterio desaparece para él (2). Dios o planta, hay que elegir.

El idealismo, concepción enteramente materialista de la idea, no sólo prohibe al hombre que salga de sí mismo, sino que debe llegar hasta prohibirle el conocimiento de su propia acción. El idealista, según sus propios principios, no conoce la *realidad de su acción,* sino solamente la representación que de ella se forja. Ni siquiera puede decir *cogito.* La realidad del acto de pensar y de querer en lo que a él toca no se impone con mayor fuerza que la correspondencia de lo *imposible* a lo *impensable,* es decir, que la objetividad del principio de contradicción. Si lo real puede ser contradictorio en su fondo, ¿qué co-

(1) *De Veritate,* q. 2, a. 2: "Cujuslibet rei perfectio in se consideratae est imperfecta, veluti pars totius perfectionis universi, quae consurgit ex singularum rerum perfectionibus, invicem congregatis. Unde *ut huic imperfectioni aliquod remedium esset,* invenitur alius modus perfectionis in rebus creatis, secundum quod perfectio quae est propria unius rei, in altera re invenitur; et haec est perfectio cognoscentis in quantum est cognoscens; quia secundum hoc a cognoscente aliquid cognoscitur quod ipsum cognitum aliquo modo est apud cognoscentem, et ideo in III *de Anima* dicitur *animam esse quodammodo omnia,* quia nata est omnia cognoscere. Et secundum hunc modum possibile est ut in una re totius universi perfectio existat..."

(2) I, q. 79, a. 2.

sa me asegura que la acción que yo considero real lo es realmente?

Nosotros debemos concluir: el idealismo es "manifiestamente absurdo y ruinoso (1)". El objeto de la inteligencia es el *ser* independiente de la representación (contra el subjetivismo) y el *ser* inteligible distinto del objeto de la sensación o de la experiencia interna (contra el nominalismo sensualista). Queda por mostrar que la distinción de potencia y acto es una división necesaria del ser y no una división utilitaria del continuo sensible.

§ 4. — *Las distinciones de la potencia y del acto, del motor y del móvil, del movimiento y de su sujeto, representan la división del ser inteligible y no la del continuo sensible*

La distinción de la potencia y del acto es la única respuesta posible a los argumentos de Parménides, si se debe admitir con él, contra Heráclito, que no hay inteligibilidad sino en función del *ser* y del principio de identidad, inmediatamente implícito en la idea de ser. Parménides negaba el devenir y la multiplicidad en nombre del principio de identidad: "el ser es, el no-ser no es; no se saldrá de este pensamiento". Heráclito negaba el ser y el principio de identidad en nombre del devenir del cual hacía la realidad fundamental. Aristóteles mantuvo el ser y el

(1) Santo Tomás tampoco ignoraba la instancia idealista presentada por Le Roy: "Es imposible atribuir a la materia una base de existencia radicalmente exterior, heterogénea, irreductible al pensamiento... pues nada puede decirse que no suponga o sobreentienda al espíritu." ("Revue de Mét. et de Mor.", julio de 1907, p. 495). Santo Tomás se objeta equivalentemente, I, q. 85, a. 2, 2a. obj.: ¿Cómo puede ser la misma cosa lo que es conocido por la inteligencia, puesto que lo que es conocido es abstracto y universal, mientras que las cosas situadas en el exterior son materiales, concretas y singulares? El responde por la teoría de la abstracción tal como la conciben los realistas moderados, distinguiendo el objeto conocido y el *modo* abstracto y universal que reviste este objeto para la inteligencia.

principio de identidad y explicó el devenir y lo múltiple por la potencia.

Los argumentos por los cuales Parménides negaba el *devenir* y la *multiplicidad*, en nombre del principio de identidad, se pueden presentar bajo la siguiente forma:

Si alguna cosa se hace, ello proviene del ser o del no-ser, no hay término medio. Pero ambas hipótesis son imposibles: en efecto, nada puede provenir del ser, *ex ente non fit ens*, porque el ser ya es lo que es, mientras que lo que se hace antes de llegar a ser no es; por otra parte, nada proviene de la nada, *ex nihilo nihil fit*. Por consiguiente el devenir es contradictorio; habría que asignarle como origen un no-ser real, habría que decir que el no-ser es; pero "el ser es, el no-ser no es, jamás se saldrá de este pensamiento" (cf. I. *Met.*, c. 5, coment. de Santo Tomás, lec. IX. I *Phys.*, c. 8, coment. de Santo Tomás, lec. XIV).

El principio de identidad (el ser es, el no-ser no es) también obliga, decía Parménides, a negar la multiplicidad. Todo lo que es fuera del ser (*distinto* del ser) es no-ser, y todo lo que es no-ser es nada. Pero el ser es uno, pues no se puede concebir nada que se añada a la noción de ser para introducir en éste una diferenciación; esto mismo sería ser. Dicho de otro modo: si hubiese dos seres deberían distinguirse uno de otro por una cosa *distinta* del ser; pero lo que es *distinto* del ser es no-ser. "Pero el ser es, el no-ser no es, no se saldrá de este pensamiento." (Cf. I *Met.*, c. 5, coment. de Santo Tomás, lec. IX). La multiplicidad es, pues, contradictoria y por consiguiente ilusoria como el devenir.

Heráclito, como más tarde Hegel y al presente Bergson, negaba el principio de identidad o de contradicción para salvaguardar el devenir: Todo lo que se hace, decía (1), antes de llegar a ser no es, por lo tanto el devenir no procede del ser; por otra parte nada proviene de la nada. ¿Negaremos el devenir? De ningún modo, antes al

(1) *Met.*, l, X, c. 5.

contrario hay que negar el ser: a decir verdad *nada es, todo se hace* πάντα ῥεῖ καὶ οὐδὲν μενει. El ser no es más que una abstracción, una palabra, dirá el nominalismo; la estabilidad no es más que una ilusión de los sentidos o de la imaginación constructiva, en realidad "cada cosa a la vez es y no es, todo corre, todo marcha, nada se detiene". Esta negación del ser encierra el escepticismo profesado por Cratilo, el más conocido de los discípulos de Heráclito. Lleva implícita, incluso, como lo ha visto Hegel, la negación del valor objetivo del principio de identidad o del principio de no contradicción, que deja de ser ley de lo real para no ser ya sino una ley del pensamiento abstracto y discursivo. En efecto, si lo real es esencialmente devenir, si *el devenir es por sí mismo su razón*, lo que es violeta por sí y como tal (incondicionalmente) se hace rojo, aunque en cuanto violeta sea no rojo. De este modo uno es llevado a afirmar que *es posible la unión incondicioal de lo diverso*, que *lo diverso de por sí es uno y el mismo*, "ea quae *secundum se* diversa sunt *per se* conveniunt in aliquod unum"; el devenir que por sí mismo es su razón es una contradicción realizada. A la misma conclusión llega hoy Bergson cuando sostiene que "hay *más* en el movimiento que en lo inmóvil" y que la realidad fundamental es devenir. Del hecho que hay *más* en el movimiento que en las sucesivas posiciones atribuídas al móvil, que en las inmovilidades tomadas por los sentidos sobre el devenir, Bergson concluye de un modo absoluto: "hay *más* en el movimiento que en lo inmóvil". Lo cual todavía es verdadero de lo inmóvil tal como lo captan los *sentidos*, es decir de lo que *está en reposo*. Pero lo inmóvil a los ojos de la *inteligencia* es *lo que es* por oposición a lo que *se hace*, como lo inmutable es lo que es y no puede no ser; desde entonces decir absolutamente: "hay *más* en el movimiento que en lo inmóvil", equivale a decir: "hay *más* en lo que se hace y todavía no es que en lo que es", lo cual es absurdo. El devenir, siendo por sí mismo su razón, es una contradicción realizada.

Platón y Aristóteles sostienen con Parménides contra Heráclito, Cratilo y los escépticos, que no hay inteligibilidad sino en función del ser y que el principio de identidad es la ley fundamental de lo real. Ello no obstante, procuran explicar el devenir y la multiplicidad que se imponen como hechos; la multiplicidad también es dada por la pluralidad de los conceptos. Platón, en el *Sofista* (1), para explicar lo múltiple, "a riesgo de pasar como parricida", no teme "poner su mano sobre la fórmula de Parménides" y afirmar que "el *no-ser es*, término medio entre el ser y la pura nada, límite del ser". En virtud del mismo principio de identidad, teniendo los objetos conocidos por nosotros el ser como elemento común, no pueden diferenciarse unos de otros por este elemento común. Por fuerza, pues, hay que decir que se diferencian por algo distinto del ser; y lo que es *distinto* del ser es el no-ser; hay que afirmar por lo tanto que el no-ser es, término medio entre el ser y la pura nada, límite del ser. Aristóteles precisa: la distinción de muchos individuos de una misma especie no se explica a menos que se admita el *no-ser real* o la *materia* como sujeto o límite de la forma común a estos individuos; la materia (en cuanto tal exige tal cantidad y no tal otra) es principio de individuación y basta para distinguir dos individuos, los cuales si no se considerase sino su forma y sus cualidades serían indiscernibles, como dos gotas de agua. A continuación Santo Tomás también precisará: la multiplicidad o la distinción de los seres en general no se explica a menos que se admita en cada uno de ellos el *no-ser real* o la *esencia* como sujeto y límite *del acto de existir* que es común a todos estos seres. Esta será la tesis de la distinción real entre la esencia y la existencia en todos los seres que no son

(1) *El Sofista* 241 d, 257 a, 259 e. Platón se esfuerza por establecer que el no-ser de alguna manera existe, por ello se hace posible la comunicación o la *participación* de las ideas entre sí; por consiguiente la existencia del mundo, la posibilidad de los juicios afirmativos y la del error. Es una de las ideas maestras del platonismo. Cf. BROCHARD, *De l'Erreur*, 2a. ed., 20-28.

el *mismo Ser.* Y el principio de identidad, que obliga a distinguir en cada uno el no-ser y el ser, obligará igualmente a vincularlos a todos con el *mismo Ser,* el cual sólo es por sí mismo su razón porque es pura identidad.

Este no-ser, que es llamado "potencia" por Aristóteles, es necesario, pues, para hacer inteligible, en función del ser, la *multiplicidad.*

No menos necesario es para hacer inteligible el *devenir:* hay que conceder a Parménides que lo que se hace no proviene del ser determinado "ex ente non fit ens, quia jam est ens"; hay que conceder también que nada proviene de la nada "ex nihilo nihil fit". Y sin embargo el devenir existe. Para admitirlo, ¿habrá que negar el ser, principio de toda inteligibilidad, y decir que el devenir es por sí mismo su razón? De ningún modo, el devenir es el pasaje del ser indeterminado al ser determinado, v. g.: de la capacidad real de conocer a la ciencia adquirida, del embrión al ser constituído, de la semilla a la planta, etc.... El ser indeterminado, intermediario entre el ser determinado y la pura nada, es lo que llamamos *potencia;* la determinación que él puede recibir, es lo que llamamos *acto.* La potencia es un *no-ser que es,* si queréis, pero no hay en ello ninguna contradicción, es llamada *no-ser* por relación al acto (no-acto), y es llamada *ser* por oposición a la nada, la cual no solamente es no-ser por relación al acto, sino también no-ser absoluto. Esta potencia, no siendo por sí misma el acto, no puede por sí misma pasar al acto, sino que pide ser reducida al acto por un acto anterior *(ens in potentia non reducitur in actum nisi per aliquod ens in actu)* por una potencia activa. En virtud del mismo principio esta potencia necesita ser premovida y premovida en último análisis por una potencia activa suprema que no tenga necesidad de premoción, que *sea su misma actividad y en este sentido inmóvil.* Pero sólo aquello que *es por sí* puede *obrar por sí (operari sequitur esse et modus operandi modum essendi);*

en otros términos: sólo aquello que *es por sí* puede dar razón por sí mismo del *ser* de su acción. Y mostraremos, en la respuesta a la segunda objeción, que *lo que es por sí* debe ser el *mismo Ser,* sin límite alguno de esencia, el *Acto puro,* sin mezcla alguna de potencialidad. De este modo el principio de contradicción está salvado y el devenir, lejos de ser negado, es explicado.

La distinción del ser en potencia y acto es, pues, absolutamente necesaria para hacer inteligible la multiplicidad y el devenir en función del ser y del principio de identidad. Por eso no representa, como pretenden Bergson y Le Roy, la división más o menos utilitaria del continuo sensible, sino la división absolutamente necesaria del ser. Es falso que Aristóteles se haya contentado con sistematizar las disociaciones efectuadas por la imaginación y el lenguaje; en realidad ha hecho inteligible el devenir en función del objeto formal de la inteligencia, el *ser,* y del primer principio que éste lleva implícito.

¿Pero no sería más simple, pregunta Le Roy, "identificar el ser con el devenir"? Imposible; por esta buena razón de que el devenir no es, como el ser, inteligible de por sí. El devenir es unión sucesiva de lo diverso; esta unión no puede ser incondicional, pues lo diverso de sí y como tal no puede ser *uno,* "quæ secundum se diversa sunt non conveniunt *per se* in aliquod unum".

Si la distinción de potencia y acto representa la división del ser inteligible y no del continuo sensible, lo mismo resulta con la del motor y del móvil, del movimiento y de su sujeto. Hemos mostrado antes (1) cómo se efectúa la división del ser en substancia y accidente (ser y modo de ser) y cómo el principio de substancia no es más que una determinación del principio de identidad.

Se ve entonces cuál es el valor de la primera objeción de Le Roy contra las pruebas de la existencia de Dios: "Siendo las cosas movimiento, ya no hay que preguntarse cómo ellas reciben a éste."

(1) Cf. I Parte, cap. I, B, § 2.

Schiller dice equivalentemente: "Las pruebas *ex motu* y *ex causis* no son posibles sino en una hipótesis mecanicista del mundo; en una filosofía dinamista no tienen ya ningún valor." ¿Eran, pues mecanicistas Aristóteles y Santo Tomás? ¿No tendría sentido el argumento del primer motor sino en Descartes, solamente nos conduciría a admitir un papirote divino en el pasado en el instante de la creación? Estas objeciones no prueban sino una profunda ignorancia del aristotelismo y del tomismo. La prueba *ex motu* está tomada del movimiento definido no *mecánicamente*, como hacía Descartes, en función del *reposo*, sino *metafísicamente*, en función del *ser;* por eso la prueba tiene indiferentemente como punto de partida un movimiento local o un movimiento cualitativo, un movimiento del cuerpo o un movimiento del espíritu (I, q. 79, a. 4; q. 105, a. 5; I-II, q. 9, a. 4). Tomemos un movimiento de voluntad; esta aparición de algo nuevo, este *fieri*, supone una potencia activa que no era su actividad, que incluso no producía este acto, sino solamente podía producirlo. ¿Cómo la voluntad se ha reducido al acto que no tenía, cómo puede dar razón de este ser nuevo? No puede ser por sí misma, puesto que la potencia por sí misma no es el acto. Ella pues ha sido reducida al acto por una potencia activa superior, la cual debe ser *su misma actividad y en este sentido inmóvil;* este primer motor no puede ser sino el *Ser por sí*, pues sólo aquel que *es por sí* puede *obrar por sí (operari sequitur esse)*, sólo aquel que es por sí puede dar razón del ser de su acción y del ser producido en cada nueva operación de las cosas finitas (¹). Esta verdad evidente para el metafísico, que se coloca en el punto de vista formal del ser, llegará a ser plenamente evidente para todos desde el instante de la separación del alma y del cuerpo, *in termino viae*. En ese instante en que es elevada a un conocimiento cuasi angélico, el alma de Geroncio se dice:

(¹) Cf. I Parte, cap. I, B, § 2.

"Alguien me tiene en su amplia mano, pero no con un abrazo tal como se conoce sobre la tierra: todo alrededor de la superficie de mi ser sutil, como si yo fuese una esfera y fuese capaz de ser así tocado (¹), una presión dulce y uniforme me dice que *no me muevo yo mismo*, sino que soy llevado (²)." Se comprende entonces, como ha observado el Padre de Munnynck, la parte de verdad que se oculta en el bergsonismo: "Hay un surgimiento continuo de realidad en el universo... cada modificación, cada movimiento, aun el menor, nos introduce en los abismos fecundos del Ser (³)."

La prueba por el movimiento, si se comprende bien su sentido, conserva pues todo su alcance, de ningún modo es solidaria de una concepción mecanicista de la materia. La causa totalmente suficiente de tal forma de energía (calor) no puede ser la forma antecedente (trabajo mecánico), pues el ser transitorio de esta forma antecedente también es indigente y tiene una igual necesidad de explicación; hay que admitir, al fin de cuentas, la existencia de una causa no transitoria, *immota in se permanens*, no en el comienzo de la serie de las transformaciones de la energía (no es absolutamente necesario que esta serie haya comenzado, pues la eternidad del mundo y del movimiento no es evidentemente contradictoria (⁴)) sino en un orden superior a este movimiento. Esta causa totalmente suficiente no podría ser la materia, aun si se la supone dotada de energía, de fuerzas primitivas esenciales. Aquí, en efecto, se plantea una cuestión no física, sino metafísica: esta materia dotada de energía, ¿es un agente que puede dar razón por sí mismo del *ser* de su acción, cuya potencia de obrar sea su misma actividad,

(¹) Imagen muy imperfecta, puesto que la moción divina, más íntima a nosotros que nosotros mismos, se ejerce *ab intus*.
(²) Newman, *Le Songe de Gérontius*.
(³) P. de Munnynck, "Rev. des Sciences phil. et. théol.", enero de 1908, p. 141.
(⁴) Santo Tomas, *Summa Theol.*, I, q. 46.

per se primo agens? Imposible: pues semejante agente no puede tener en sí devenir; semejante agente, acabamos de verlo, es Acto puro y el mismo Ser. Pero este argumento, ni que decir tiene, no reviste ninguna eficacia para el sensualista que niega la distinción de naturaleza que separa a los sentidos de la inteligencia, y priva de toda significación al verbo ser.

§ 5. — *Las pruebas tomistas no implican ningún recurso al argumento ontológico*

Le Roy, como por otra parte los pragmatistas ingleses, reproduce en segundo lugar la objeción kantiana: deducir la contingencia real del mundo por el hecho de su imperfección o porque su no-existencia no repugna, ¿no es volver al argumento de San Anselmo que deduce la existencia real de Dios por el simple hecho de que su no-existencia repugna?

Fácil es responder a esta objeción. Los que en la exposición de la prueba *ex contingentia* quieren deducir la contingencia real del mundo por el hecho de que su no-existencia no repugna, de ninguna manera pasan como San Anselmo del orden ideal al orden real. Todo lo que San Anselmo puede deducir, partiendo de la pura definición nominal de Dios, es que el ser más perfecto que se pueda concebir lleva implícita la existencia en su misma definición, como predicado *esencial*, es decir, que existe necesariamente por sí mismo y no por otro, *es su existencia, si existe.* Está proposición hipotética es rigurosamente cierta, pero no es más que una proposición hipotética. El error de San Anselmo está en haber querido hacer de ella una proposición absoluta o categórica.

Por oposición, la definición de un ser finito cualquiera, de una planta, de un animal, de la materia, de un espíritu, de ningún modo lleva implícita la existencia en su comprehensión; cada uno de estos seres está en un género y en una especie determinados, se define por este género y esta especie, hecha abstracción de la existencia. Su diferencia específica bajo ningún título encierra todas las perfecciones ni particularmente la perfección suprema, principio de todas las demás, *la existencia esencial,* la aseidad. La esencia de este ser se concibe sin la existencia esencial, y se formula la proposición hipotética: *si este ser es,* no existe por sí mismo. Es una verdad del orden ideal o de las esencias, como aquélla con que hubiera debido contentarse San Anselmo.

Además, la prueba por la contingencia, en Santo Tomás, es mucho más simple. Equivale a esto: si no existe un ser necesario, nada existe. Es así que algo existe, y algo contingente, a saber: los seres cuya generación y corrupción vemos. Por lo tanto existe el necesario, y distinto de estos seres contingentes. Basta que esta prueba conduzca a la existencia de un ser necesario sin precisar más.

Pero, objeta Le Roy después de Kant, cuando inmediatamente uno pasa del ser necesario al ser infinitamente perfecto, se contenta con invertir el argumento de San Anselmo que pasaba del ser infinitamente perfecto al ser necesario.

Nada de eso hay: San Anselmo concluía: el ser perfecto existe necesariamente *de hecho;* solamente debía decir: el ser perfecto existe por sí, *si existe.* Como también habría podido decir: si un ser existe por sí, es soberanamente perfecto, pues la existencia *esencial* lleva implícitas todas las perfecciones. Pero nosotros ya sabemos mediante la prueba por la contingencia que existe *de hecho* un ser necesario. Las equivalencias de conceptos vinculados necesariamente por su misma definición *(necesario* e *infinitamente perfecto)* son legítimas para aquellos que, contra Kant, admiten que a las necesidades de pensar responden necesidades reales, que a lo *impensable* responde lo *imposible.*

Santo Tomás muestra que el ser necesario (cuya existencia *de hecho* es probada) es infinito, estableciendo

que en él no puede haber distinción entre la esencia y la existencia, que debe ser el *mismo Ser* (I, q. 3, a. 4) y que el *mismo Ser* es infinitamente perfecto (I, q. 4, a. 1 y 2; q. 7, a. 1.)

La prueba equivale a esto: Toda cosa es llamada *perfecta* cuando nada le falta de lo que conviene a su naturaleza, cuando todo lo potencial que en ella había está plenamente *actualizado* (vg.: un hombre perfecto sería aquel que efectuase el pleno desarrollo de todas sus facultades jerarquizadas, el conocimiento completo de lo verdadero y el amor siempre eficaz del bien). Pero la existencia es en todas las cosas la *última actualidad, maxime formale omnium.* Por lo tanto el ser necesario que debe ser su misma existencia es *pura actualidad* y por lo mismo *infinitamente perfecto* sin mezcla alguna de no-ser, de límite, o de imperfección.

El principio de la prueba es la definición de la existencia: *actualidad* de la esencia. *"Esse est actualitas omnis formae vel naturae, non enim bonitas vel humanitas significantur in actu, nisi prout significamus eas esse; oportet igitur quod ipsum esse comparetur ad essentiam, quae est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam."* (I, q. 3, a. 4.)

Toda esencia es una posibilidad de existir, *quid capax existendi,* y tanto más perfecta cuanto es una posibilidad de existir menos restringida, cuanto más capaz es de participar de la existencia. El mineral, la planta, participan de ella en los límites de la materia y de su extensión, el animal, por el conocimiento sensible, participa de ella de una manera menos limitada; el hombre, por su alma espiritual dotada de una cierta infinitud en el orden del conocimiento y del deseo, supera los límites de la materia y de la extensión; el espíritu puro creado participa de la existencia en los solos límites de la forma pura inmaterial que es su naturaleza, pero lo que en él es capaz de existir permanece finito; su esencia tiene razón de potencia, de límite respecto a la existencia, última actualidad.

Sólo el *mismo Ser* (1), si existe, de ninguna manera está mezclado de potencia y acto, es acto puro, soberanamente determinado y por lo mismo infinita perfección. *Toda finitud de esencia establecería en él composición de lo que es capaz de existir y de la existencia;* su esencia podría ser concebida sin la existencia la cual entonces ya no le convendría sino en calidad de *predicado contingente.* Pero la existencia debe convenir al *ser necesario* en calidad de *predicado esencial,* si existe; y ha sido demostrado por la prueba *ex contingentia* que de hecho existe un ser necesario.

El ser necesario o el ser por sí debe ser, pues, puro ser, o acto puro, debe ser al ser como A es A, y por lo mismo infinita perfección.

Le Roy reconoce sin dudar de ello el principio de esta demostración cuando, en su crítica de la prueba ontológica, afirma en pos de Kant que "la existencia no es una perfección, yuxtaponible a otras perfecciones y capaz de añadirse a ellas; ella no enriquece la esencia, sino simplemente la *actualiza*". Es cierto que la existencia no es una perfección que enriquece la esencia de las cosas contingentes, pues ella jamás les conviene sino en calidad de predicado contingente o de hecho, y no en calidad de predicado esencial, de ningún modo entra en la definición de las mismas.

Pero, ¿cómo negar que la existencia considerada en su razón formal de *última actualidad* sea una perfección? Toda perfección capaz de existir no es más que una modalidad del ser que tiene razón de potencia por relación a la existencia; si es verdad que el acto aventaja a la potencia, la existencia por ello es en sí una perfección, la que completa a todas las demás, *maxime formale omnium;* toda perfección debe estar, pues, precontenida eminentemente en *lo que existe por sí* y no puede ser sino la *misma Existencia...* Pero Le Roy, lo, sabemos, rechaza

(1) La misma Existencia subsistente, *ipsum Esse subsistens,* del que habla S. Tomás I, q. 3, a. 4; q. 7, a. 1.

la primacía del acto sobre la potencia, que no descansaría, según él, sino sobre la división utilitaria del continuo sensible.

§ 6. – *Las pruebas tomistas establecen la existencia de una causa primera transcendente*

Si es preciso una causa necesaria, objeta finalmente Le Roy, ¿por qué no contentarse con una causa inmanente? Ninguna de las pruebas tomistas establece la existencia de una causa primera transcendente. Schiller dice más o menos equivalentemente: ¿por qué no contentarse con una causa finita?

A esta objeción hay que responder que Santo Tomás, como advierte Cayetano, con sus cinco pruebas no pretende establecer *explícitamente* la transcendencia de la causa primera. Solamente se eleva a cinco predicados divinos (*datur primum movens immobile, primum efficiens, primum necessarium, maxime ens, primum gubernans* (1), y se reserva reunirlos en un solo y mismo sujeto en la siguiente cuestión: *De simplicitate Dei*, en la que se pregunta: "Utrum Deus sit corpus, sit compositus ex materia et forma, sit sua Deitas, *sit suum esse*, possit habere accidentia, sit omnino simplex, *veniat in compositionem cum aliis?*" Las cinco pruebas de la existencia de Dios no se acaban, a decir verdad, sino cuando ha mostrado que los cinco predicados en los cuales aquéllas finalizan no pueden convenir más que al *mismo Ser* (q. 3, a. 4). La transcendencia es probada después (q. 3, a. 6) y se deduce inmediatamente de la simplicidad y de la inmutabilidad absoluta del *mismo Ser subsistente*.

La prueba tomista de la transcendencia puede reducirse al siguiente silogismo:

No puede haber ni *multiplicidad* ni *devenir* en el seno de lo Absoluto o de Dios.

(1) CAYET., in Iam, q. 1, a. 3.

Es así que el mundo es esencialmente múltiple y cambiante.

Por lo tanto Dios es esencialmente distinto del mundo.

Esta es la prueba de la trascendencia que es dada por el Concilio del Vaticano (ses. III, c. 1): "(Deus) qui cum sit una singularis, *simplex omnino* et *incommutabilis* substantia spiritualis, praedicandus est re et essentia a mundo distinctus... et super omnia, quae praeter ipsum sunt et concipi possunt, ineffabiliter excelsus."

Toda esta prueba, una vez más, descansa sobre el concepto de potencia necesaria para hacer inteligible en función del ser y del principio de identidad la multiplicidad y el devenir.

No se puede, con Parménides, negar el devenir en nombre del ser y del principio de identidad. No se puede, con Heráclito, negar el ser y el principio de identidad en nombre del devenir. Resta decir con Aristóteles: el devenir dado en el mundo supone la *potencia*. La potencia no siendo de sí el acto no puede de por sí pasar al acto (ello sería una violación del principio de identidad). Exige por lo tanto ser determinada por una potencia activa, y al fin de cuentas por una potencia activa suprema que no tenga necesidad de ser premovida, que sea su misma actividad. Este primer motor no puede ser su actividad, obrar por sí, si no es por sí (*operari sequitur esse*), consiguientemente si no es al ser como A es A, puro ser o acto puro. Por lo tanto no puede haber en él devenir a causa del principio de identidad (1).

También se establece la trascendencia tomando como punto de partida la multiplicidad que existe en el mundo.

No se puede con Parménides negar esta multiplicidad en nombre del principio de identidad (con el pretexto de

(1) Santo Tomás dice de un modo equivalente que el *Ipsum esse* no puede recibir *ninguna adición*, puesto que por su misma esencia es toda perfección. I. q. 3, a. 4, ad 1. - Q. 3, a. 6. Es de este modo que refuta el panteísmo neoplatónico en el *de Potentia*, q. 7, a. 2, ad 6.

que dos seres no podrían diferenciarse sino por algo *distinto* del ser, es decir por el no-ser que no es). Tampoco se puede negar el principio de identidad afirmando que dos seres son realmente distintos uno de otro por aquello mismo que les es común, la existencia. Hay que admitir, pues, para hacer inteligible la multiplicidad en función del ser, que en los diversos seres hay una potencia real distinta de la existencia, como la materia es distinta de la forma que recibe y multiplica. Esta potencia real, límite de la existencia, este no-ser que es, es la esencia. Pero esta unión no ya dinámica sino estática de la potencia y del acto, de la esencia y de la existencia, no puede ser incondicional, si el principio de identidad es la ley de lo real. "Quae secundum se diversa sunt non conveniunt in aliquod unum nisi per aliquam causam adunantem ipsa" (I, q. 3, a. 7). Lo diverso de sí y como tal no puede ser uno y el mismo. *La unión incondicional de lo diverso es imposible.* Lo diverso, pues, debe vincularse con lo idéntico, lo múltiple debe vincularse con lo uno, como el no-ser con el ser. Esta es la profunda significación de la 4ª *via* de Santo Tomás que Le Roy también ha criticado desde el punto de vista nominalista o sensualista. Lo Absoluto debe ser absolutamente simple, absolutamente idéntico a sí mismo, debe ser al ser como A es A, *Ipsum esse*, Acto puro, y por lo mismo distinto del mundo esencialmente compuesto y múltiple (1).

(1) Cf. *Summa Theol.*, I, q. 3, a. 8, 3a. ratio, y todo el art. 7. La causa *per se primo*, inmediatamente requerida, y *totalmente suficiente* de un efecto dado es necesariamente de un orden supérior a este efecto, dice en otro lugar Santo Tomás (I. q. 104, a. 1), puesto que ella tiene *por sí* y en estado puro lo que el efecto posee solamente por participación. H. Pinard, en el *Dictionnaire théologique*, artículo *création*, p. 2086, nos reprocha incidentalmente el retomar por esta afirmación la concepción neoplatónica según la cual todo ser engendrado es necesariamente inferior al principio que lo engendra. Nuestra afirmación, traducida de Santo Tomás, no es sino la fórmula metafísica del principio de causalidad, del cual principio los neoplatónicos han hecho un mal uso multiplicando sin razón las causas *per se primo*.

"Deus cum sit... *simplex omnino* et *incommutabilis* substantia spiritualis, praedicandus est re et essentia a mundo distinctus." (Conc. Vatic., ses. III, c. I)

Bergson objeta: "Supongamos un principio sobre el cual reposan todas las cosas y al cual todas las cosas manifiesten, una existencia de la misma naturaleza que la de la definición del círculo, o que la del axioma A = A: El misterio de la existencia desaparece, pues el ser que está en el fondo de todo se establece entonces en lo eterno como se establece la misma lógica. Es verdad que nos costará un sacrificio harto grande: si el principio de todas las cosas existe a la manera de un axioma lógico o de una definición matemática, las mismas cosas deberán salir de este principio como las aplicaciones de un axioma o las consecuencias de una definición, y no habrá ya lugar, ni en las cosas, ni en el principio de éstas, para la causalidad eficaz entendida en el sentido de la libre elección. Tales son, precisamente, las conclusiones de una doctrina como la de Spinoza o aun de Leibnitz por ejemplo y tal ha sido su génesis (1)." Nuestra tesis sería, pues, la supresión de la *vida divina* y de la *libertad divina.*

Eso sería cierto si la metafísica se redujese a la lógica o a la matemática como quería Spinoza y en cierto modo también Leibnitz. Spinoza quiso hacer del método matemático el método universal y por esta razón rechazó la causalidad eficiente y la causalidad final para ya no conservar, como en geometría, sino la causalidad formal y las relaciones de propiedad a esencia. En cuanto a Leibnitz desconoció el concepto de potencia en cuyo lugar puso el de fuerza, lo cual era volver el inmovilismo; esta fuerza es el acto: las mónadas no pueden obrar unas sobre otras. Habiendo desconocido el concepto de potencia, *este no-ser que es*, cuasi restricción del principio de identidad, ignoró por vía de consecuencia la contingencia propia del libre arbitrio, cuyo motivo es una "*razón suficiente que no es suficiente*", razón suficiente

(1) *Evolution créatrice*, p. 301.

desde un punto de vista pero no absolutamente, como la potencia es un no-ser que es.

Por el contrario, si la metafísica es distinta de la lógica, si el pensamiento se reduce al ser y no el ser al pensamiento, el *Ipsum esse* o el *Acto puro* no es un axioma, sino que es la plenitud del ser, y esta plenitud es suficientemente rica para responder a nuestro concepto de *vida* y al de *libertad*.

Como luego explicaremos (¹), el *mismo Ser subsistente* es inteligente en la medida en que es inmaterial, y como es no sólo independiente de todo límite material y espacial sino de todo límite de esencia, no sólo es soberanamente inteligente, sino que su inteligencia es la misma intelección, es decir el ser en estado de suprema inteligibilidad siempre actual. El puro ser es puro pensamiento, como el puro bien siempre actualmente amado es puro amor. Esta contemplación inmóvil, porque siempre actual o eterna, de lo supremo inteligible, este amor eterno de lo supremo deseable, es la *vida* misma, y también la *libertad* más absoluta respecto a todo lo creado.

La vida superior, en efecto, no encierra el movimiento; el movimiento que supone imperfección y potencialidad no es más que una imperfección de la vida creada que no posee en conjunto la plenitud que debe tener, y sobre todo de la vida material que cambia sin cesar no por otra razón sino porque constantemente muere (movimiento de asimilación y de desasimilación). Lo absolutamente esencial a la vida, dice Santo Tomás (I, q, 18, a. 1 y 3), es la inmanencia de la acción y cuanto más uno se eleva hacia Dios tanto más crece esta inmanencia. La piedra no es viviente, porque no tiene en sí el principio de su acción; la planta vive porque ella misma se mueve en cuanto que se alimenta, se desarrolla, se reproduce, pero ella misma no determina ni la forma ni el fin de estos movimientos. Esta forma y este fin le son impuestos por el autor de su naturaleza. El animal tiene una vida superior porque percibe por sus sentidos los diversos objetos hacia los cuales puede moverse y cuanto más perfectos son los sentidos del animal tanto más es viviente porque tanto mejor puede variar su acción. El hombre tiene una vida aun superior porque no solamente conoce los objetos capaces de especificar sus diversos movimientos, sino que también conoce la razón de fin, puede proponerse un fin y ver en este fin la *razón de ser* de ciertos medios que él mismo determina. Es así dueño de su acción en cuanto que la determina desde el punto de vista de su forma y de su fin. Sin embargo la inteligencia humana necesita ser movida objetivamente por una verdad exterior, pues ella no es el ser; la voluntad humana tiene un último fin exterior, pues ella no es el bien, y ambas en el orden de la eficiencia necesitan ser premovidas por la causa primera. El *mismo Ser*, él, es soberanamente viviente, porque hasta tal punto posee en sí todos los principios (formal, final, eficiente) de su acción que esta acción es él mismo. Esta no es la adhesión a una verdad exterior, es la misma Verdad en el estado de Pensamiento siempre actual, siempre viviente, el Bien en el estado de amor eterno. Dios, pues, no solamente es viviente, es la Vida, ζῶον ἀίδιον ἄριστον (*Met.* XII, c. VII).

(¹) Cf. III Parte, cap. II, § 2, p. 270.

El principio que colocamos en la cumbre de todo no es, pues, un axioma. Cuando decimos que Dios es inmutable, no queremos decir que sea inerte, por el contrario afirmamos que siendo la plenitud del ser o el acto puro es por esencia su misma actividad y no necesita pasar al acto para obrar. ¿Cómo la acción de sí eterna por la cual Dios obra *ad extra* no tiene su efecto sino en el tiempo? Este es conjuntamente el misterio de la coexistencia de la eternidad y del tiempo y el secreto de la libertad divina. Hasta tal punto que sólo la revelación, según Santo Tomás (I, q. 46), puede hacernos conocer si el mundo ha comenzado en lugar de ser creado *ab aeterno*. Pero en este misterio nada nos obliga a negar el principio de identidad como ley fundamental de lo real, a negar la

inmutabilidad supereminente de Dios, muy al contrario nos lleva a afirmarlo.

En cuanto a la libertad divina, ésta se funda sobre la soberana independencia del *mismo Ser* respecto a todo lo creado, no es otra cosa que la *indiferencia dominadora* del Ser respecto a todo lo que puede existir, pero que no tiene ningún derecho a existir, la indiferencia dominadora del Amor eterno del Bien absoluto e infinito respecto a los bienes finitos que no pueden añadirle ninguna nueva perfección.

El pensamiento griego, que experimentaba poca simpatía por la obscura idea de libertad, en vano ha intentado explicar el pasaje de Dios al mundo, del Uno a lo múltiple. Ella "ha postulado", dice Bergson, "una especie de necesidad metafísica [1]", según la cual la inmutable y pura perfección debe traducirse en una infinidad de seres imperfectos e inestables que son como la moneda de la misma. Este postulado no se impone evidentemente por el hecho de que se admite el Acto puro. Para convencerse de ello basta meditar el artículo de la I Parte, de la *Suma Teológica*, q. 19, a. 3: "Utrum quidquid Deus vult, ex necessitate velit." "Cum bonitas Dei sit perfecta et esse possit sine aliis, cum nihil ei perfectionis ex aliis accrescat, sequitur quod alia a se eum velle non sit necessarium". No hay una perfección más después de la creación; sin embargo, Dios, para crear, ha tenido una razón suficiente que no es infaliblemente determinante: conviene que aquel que es el soberano Bien comunique lo que está en él y que lo comunique con la más absoluta libertad. Es la razón suficiente de una libre elección.

Tal es la prueba metafísica de la transcendencia divina. La manera con que acabamos de establecerla nos muestra que solamente son posibles tres posiciones.

1º *Admitir la primacía del ser sobre el devenir y negar la potencia*, entonces de grado o por fuerza hay que

(1) *Evolution créatrice*, p. 354.

volver a Parménides: la multiplicidad y el devenir son ilusorios; queda por explicar la ilusión. Esta es la posición de los panteístas que absorben al mundo en Dios. Deben llegar al acosmismo, negar el mundo negando toda multiplicidad y todo devenir.

2º *Admitir la primacía del ser y admitir también la potencia*, entonces hay que afirmar, con Aristóteles, la transcendencia divina implícita en el concepto de Acto puro, inmutable y simple (*κεχωρισμένον τι καὶ αὐτὸ καθ' αὑτό*. *Met.*, l. XII, c. X.)

3º *Negar la primacía del ser, afirmar la del devenir*, con Heráclito; y es negar con Hegel el valor objetivo del principio de identidad, ley fundamental del pensamiento, y colocar la contradicción en la raíz de todo. Esta es la posición de los panteístas que absorben a Dios en el mundo y deben llegar a la negación de Dios. En esta tercera posición parécenos finalizar necesariamente Le Roy al negar la primacía del acto y al "reducir el ser al devenir". ¿No ve la Encíclica *Pascendi* en el ateísmo la consecuencia rigurosa del inmanentismo evolucionista y agnóstico de los modernistas?

CAPÍTULO TERCERO

EL PANTEÍSMO DE LA FILOSOFÍA NUEVA

So pretexto de que hay "*más* en un movimiento que en las sucesivas posiciones atribuídas al móvil", Bergson formula el principio absoluto "hay *más* en el movimiento que en lo inmóvil"; del movimiento la filosofía podrá obtener la inmovilidad, pero no el movimiento de la inmovilidad. De este punto de partida esencialmente sensualista, hemos visto (1), Bergson concluye que *en lugar de la idea de ser, del principio de identidad y de sus derivados* (principio de substancia, de razón de ser, de causalidad, de finalidad), debemos poner para guiarnos "la intuición primitiva de la vida profunda, el correr de la duración consciente de sí misma". Como en Maine de Biran, es la primacía de la conciencia sobre la razón. Y apareciendo esta conciencia como un incesante devenir, todo concepto, toda categoría, no es más que un aspecto superficial tomado sobre el flujo universal, un aspecto que reifica torcidamente la *realidad* que se hace considerándola como una *realidad hecha*. Hay que volver, pues, al puro nominalismo, repetir tras Hobbes, Condillac, Mill, Spencer, Taine, que el concepto abstracto no es sino un residuo más pobre que las imágenes concretas y vivientes de las cuales proviene, que no hay ni *substancias*, ni *cosas*,

(1) Hay que responder a Bergson lo que se ha respondido a Spencer: "El evolucionismo es la verdad desde el punto de vista de los *sentidos*, pero desde el punto de vista de la *inteligencia* es cierto que lo imperfecto no existe y no se determina sino *en vista* de lo más perfecto... Además, la inteligencia persiste en decir con Aristóteles: "Todo tiene su razón y el primer principio debe ser la razón suprema de las cosas. Pero explicar es determinar, y la suprema razón de las cosas no puede ser más que el ser enteramente determinado." BOUTROUX, *Etudes d'Histoire de la Philosophie*, p. 202.

que éstas no son sino *entidades verbales*, puesto que la experiencia no proporciona más que fenómenos y devenir.

Con este principio de metafísica general y con esta teoría del conocimiento, ¿cómo no finalizar en el panteísmo evolucionista?

§ 1. — *El panteísmo evolucionista en Bergson*

Si hay más en el movimiento que en lo inmóvil, en el devenir que en el ser, ¿qué será la realidad fundamental? ¿Cómo habrá que concebir a Dios y a la creación? Como un incesante devenir. Encontraremos la imagen de este devenir, en nosotros, no en el concepto inmóvil y rígido, en la Idea del Bien de Platón, en las verdades eternas de San Agustín, sino en la conciencia de nuestra vida y de nuestro movimiento interior.

"Todo es obscuro", dice Bergson, "en *la idea de creación*, si se piensa en *cosas* que serían creadas y en una *cosa* que crea, como habitualmente se hace, como el entendimiento no puede menos que hacerlo. Esta ilusión es natural a nuestra inteligencia, función esencialmente práctica, hecha para representarnos cosas y estados más bien que cambios y actos. Pero cosas y estados no son sino aspectos tomados por nuestro espíritu sobre el devenir. No hay cosas, no hay más que acciones (1)...". Desde este punto de vista, Dios debe ser concebido como "un centro de donde surgirían los mundos como los cohetes de un inmenso ramo de fuego artificial, con tal que, sin embargo, no se tome este centro como una *cosa*, sino como una continuidad de surgimiento. Así definido Dios, no ha hecho absolutamente nada; es vida incesante, acción, libertad. Así concebida la creación, no es un misterio: la experimentamos en nosotros desde el momento que obramos libremente. Es absurdo, sin duda alguna, que nuevas cosas puedan añadirse a las cosas que existen, puesto que la *cosa* resulta de una solidificación operada por nuestro entendimiento y puesto que nunca hay otras cosas que las que el entendimiento ha fabricado... Pero que la acción aumenta avanzando, que ella crea en la medida de su progreso, es lo que cada uno de nosotros comprueba cuando se mira obrar (1)".

(1) *Evol. créat.*, p. 269.

Uno se pregunta cómo en semejante sistema *se podría concebir la existencia de Dios antes de la creación;* y sin embargo si Dios es libre habría podido existir sin crear, la revelación incluso nos dice que no ha creado *ab aeterno*, sino en el tiempo. Pero Bergson define a Dios "una continuidad de surgimiento", y más lejos "una exigencia de creación" (p. 283). ¿Qué sería, pues, este Dios sin el mundo?

Es el primer paso hacia el panteísmo: Dios no puede existir si no crea, no se distingue de la misma creación.

No sólo Dios no se concibe ya sin el mundo, sino que es absorbido por el mundo. ¿Cómo se llamará, en efecto, este principio de toda realidad y de toda vida? "Carentes de un nombre mejor", dice Bergson, "lo hemos llamado conciencia; pero no se trata de esa conciencia disminuída que funciona en cada uno de nosotros" (p. 258). "Conciencia o supraconciencia es el estallido cuyos trozos apagados caen en materia; conciencia también es lo que subsiste del mismo estallido, atravesando los trozos e iluminándolos en organismos. Pero esta conciencia, que es *exigencia de creación*, no se manifiesta por sí misma sino allí donde es posible la creación. Ella se adormece cuando la vida está condenada al automatismo; se despierta desde el momento que renace la posibilidad de una elección (p. 283). Dios es el impulso vital, la actividad vital libre que se opone a la *materia*, la cual es esencialmente interrupción de la vida, automatismo, sueño, inercia; el impulso vital creador se opone también a la *razón* que como la materia es automatismo, inmovilidad, y muerte (2). La realidad fundamental "*es una reali-*

(1) *Ibid.*, p. 270.
(2) La necesidad racional de los principios como la necesidad

dad que se hace a través de la que se deshace (p. 269).

No sólo Dios es absorbido en el mundo sino que, como lo ha observado Piat, debe desaparecer al parecer cada vez más: "Por eso mismo se ve la noción que hay que forjarse de Dios, según una tal concepción. Dios no es, se hace, cuando triunfa de la materialidad; se deshace, cuando en ella encuentra un obstáculo insuperable a su acción. Se deshace igualmente en otro sentido: en la medida que determina su obra en el orden, se retira de ella, y otro tanto gana el automatismo sobre la conciencia. Al comienzo sobre todo Dios era. Será cada vez menos, y en la proporción en que la armonía del mundo pueda bastarse afirmándose (1)."

El antiintelectualismo bergsoniano y el intelectualismo absoluto de Hegel se unen así en un común monismo evolucionista. Y mirado todo, ¿no es el panteísmo intelectualista de Hegel incontestablemente superior al panteísmo sensualista al que parece conducirnos fatalmente una filosofía enemiga de la idea, para la cual la verdad no tiene ya ninguna significación que la eleve por encima de la experiencia pura y simple? Hegel, decíamos antes, reducía lo real a lo racional, lo que es a lo que debe ser, el hecho al derecho, la libertad a la necesidad; "la filosofía nueva" ejecuta un juego inverso, reduce lo racional a lo real vivido, lo que debe ser a lo que es, el derecho al hecho cumplido, la moralidad al triunfo, la necesidad a la libertad, a una libertad sin inteligencia y sin ley, que en el fondo no es sino espontaneidad. Los dos sistemas extremos estaban llamados a encontrarse por su común negación del valor objetivo de los principios de identidad y de no-contradicción.

mecánica que rige los movimientos de los cuerpos provendría, en nosotros, de hábitos que son como el residuo muerto de la acción.

(1) Cl. Piat, "Revue pratique d'Apologétique", 15 de septiembre de 1907, p. 782.

§ 2. — *La prueba que Le Roy pone en lugar de las pruebas tradicionales conduce al panteísmo*

Le Roy acepta el punto de partida del bergsonismo: "Hay más en el movimiento que en lo inmóvil" y naturalmente es llevado a las mismas conclusiones que su maestro.

Destruídas las pruebas tradicionales, he aquí cómo ordena "el concatenamiento dialéctico de donde saldrá la afirmación de Dios"; es el argumento llamado a reemplazar en adelante a las pruebas clásicas.

"1º *La realidad es devenir*, esfuerzo generador, o —como dice Bergson— surgimiento dinámico, impulso de vida, empuje de creación incesante. Esto todo lo muestra en la naturaleza y mejor todavía lo sentimos en nosotros mismos, en el ser que somos, y donde bebemos bajo las especies de la duración vivida la más viva intuición de la realidad profunda, es decir, de esa actividad espiritual de la que emanan las inmovilidades relativas que se llaman materia o razón pura.

"2º *El devenir cósmico está orientado en un sentido definido*. No que la sucesión por él desarrollada tienda hacia un límite exterior, sino que revela un carácter interno de convergencia. La realidad universal es progreso, es decir crecimiento, ascensión hacia lo más y lo mejor, es decir finalmente que marcha a lo perfecto. También esto, todo lo muestra en la naturaleza, principalmente la evolución biológica; todo lo muestra también en nosotros, y la historia y la psicología igualmente lo testifican. En suma, la misma existencia es esfuerzo de acrecentamiento, trabajo de realización ascendente. Así lo *moral* parece el fondo del ser.

"3º *El espíritu es libertad*, puesto que es acción creadora y hasta en cierto sentido acción de autogénesis. En otros términos, la libertad del espíritu es ese mismo carácter de su acción de ser primer principio tanto en el orden de la materia como en el de la legislación racional; de

manera que esta acción, presupuesta por toda *cosa*, no podría a su vez ser explicada sin círculo vicioso por nada *físico* o *abstracto*. La libertad del espíritu sin embargo no es totalmente soberana... Tres elementos limitan su independencia, respetando su autonomía (1º un obstáculo que vencer, es el germen de la materia; 2º obligación de unidad, es el germen de la razón; 3º orientación hacia lo perfecto, principio de crecimiento que es al pie de la letra inspiración). Esto es en resumen lo que llamamos la *realidad moral*. Esta realidad moral, espíritu de nuestro espíritu, es radicalmente irreductible a cualquiera otra forma de realidad, a causa de su propio lugar en la cumbre o más bien en la fuente de la existencia. Hay que afirmar, pues, su *primacía*, y es esta afirmación lo que constituye la *afirmación de Dios* (1)."

Tal es la nueva prueba de la existencia de Dios que ya no tiene nada que temer de la crítica moderna, sino que por el contrario se construye sobre los resultados más ciertos de esta crítica.

Fácil es mostrar que esta prueba estriba en postulados mucho más discutibles que el de la división del ser en potencia y acto; y que lejos de establecer la transcendencia divina conduce al panteísmo.

Esta prueba no descansa sobre ningún principio cierto. ¿Cómo pretender reemplazar los principios de las pruebas tradicionales (principio de identidad, de razón de ser, de causalidad); 1º: por esta afirmación destructora de toda ciencia: la realidad esencialmente inestable es devenir (2), 2º: por esta pobre ley del progreso físico y sobre todo moral tan frecuentemente desmentida por los hechos, 3º: por esta afirmación gratuita de una libertad contradictoria, anterior a la razón, creadora de la legislación racional y del primer principio de la moral? Esta doctrina, lejos de ser la afirmación de la *primacía de la realidad*

(1) "Revue de mét. et de Mor.", julio de 1907, p. 498.
(2) El escepticismo de Cratilo se deriva necesariamente de este punto de vista heraclitoniano.

moral, debe finalizar en *el amoralismo del hecho* como lo ha mostrado Jean Weber (1). Le Roy deberá llegar a decir con Ockam que Dios habría podido darnos como primer precepto que le odiáramos. ¿Por qué no, si la libertad es creadora de los principios del orden moral?

Si es esto lo que nos ofrece Le Roy para reemplazar las pruebas tradicionales, comprendo el juicio que sobre esa filosofía nueva daba hace diez años Jacob: "Ella destruye y no crea; atribuye nuestras categorías a necesidades prácticas las cuales ni sabemos por qué nacen, ni de qué manera el punto de vista de lo útil por ellas suscitado puede mantenerse en conflicto con el punto de vista intelectual de lo verdadero. En ninguna parte trae una luz nueva y en casi todas introduce nuevas obscuridades. Obtiene sin embargo un gran éxito que en parte es debido al maravilloso talento de su intérprete más original, pero sobre todo a su concordancia con algunas de las aspiraciones más profundas de la sociedad contemporánea, el misticismo y el impresionismo (2)." Sí, y misticismo sin inteligencia que puede llevar no se sabe a dónde.

Esta nueva prueba, trama de los postulados y de las contradicciones, lleva por otra parte al panteísmo. "Esta realidad moral, espíritu de nuestro espíritu", cuya primacía afirma Le Roy, y "cuya afirmación constituye la afirmación de Dios", ¿es transcendente, distinta del mundo, puede existir sin nosotros?

Responde Le Roy: "Las dos concepciones opuestas: Dios inmanente y Dios transcendente son igualmente falsas desde un punto de vista estático. Pero dinámicamente se vuelve posible una conciliación. No somos nosotros "naturalezas" acabadas y cerradas, no pudiendo evolucionar por eso sino mediante las explicaciones de riquezas latentes. Nuestra vida, al contrario, es incesante creación.

(1) "Revue de Métaphysique et de Morale", 1894, pp. 549-560. Hemos citado antes las conclusiones de Jean Weber, I Parte, cap. 1, B, § 4.
(2) "Revue de Métaphysique et de Morale", marzo de 1898.

Y lo mismo acontece en cuanto al mundo. Por esta causa *no son ya contradictorias inmanencia y transcendencia; ellas responden a dos momentos distintos de la duración: la inmanencia a lo llegado a ser, la transcendencia al devenir. Si declaramos inmanente a Dios, es porque consideramos de El lo que ha llegado a ser en nosotros y en el mundo; pero en cuanto al mundo y en cuanto a nosotros El siempre queda un infinito que llegar a ser, un infinito que será creación propiamente dicha, no simple desarrollo, y desde este punto de vista Dios aparece como transcendente;* y como transcendente sobre todo debemos tratarlo en nuestras relaciones con él, conforme a lo que hemos reconocido a propósito de la personalidad divina (1)."

En una tal concepción Dios no puede existir sin el mundo. Para Le Roy, así como para Bergson, Dios no es una substancia, una cosa, sino "una continuidad de surgimiento"; ¿qué sería esta continuidad de surgimiento si Dios no hubiese creado? Pero es de fe que Dios habría podido no crear y que no ha creado *ab aeterno*. El Dios de Le Roy no se concibe más sin el mundo, como la *realidad moral*, a la que constituye en fondo del ser, tampoco se concibe, como él mismo lo dice, sin obstáculo que vencer (germen de la materia), sin obligación de unidad (germen de la razón), sin orientación hacia lo mejor.

No sólo Dios, en este sistema, no puede existir sin la creación, pero ni siquiera existe después de ella; es El, como dice Bergson, "una realidad que se hace a través de la que se deshace (2)". Puesto que se identifica con la realidad moral que constituye el fondo del ser, como ésta es El, ascensión hacia lo mejor, marcha a lo perfecto.

Más aún, El es esto, no sólo en cuanto inmanente en nosotros, sino también en cuanto transcendente, y "como transcendente sobre todo debemos tratarlo en nuestras relaciones con él". Desde el punto de vista de su transcendencia Dios, además, no es para Le Roy sino "*un infinito que llegar a ser*, un infinito que será creación propiamente dicha...; inmanencia y transcendencia responden a dos momentos distintos de la duración". Es tanto como decir que Dios es el devenir llegando a ser y nosotros el devenir llegado a ser, lo que es la transposición dinámica de las expresiones panteístas de naturaleza naturalizante y de naturaleza naturalizada. Es tanto como decir, como el difunto Renan, a quien se le planteaba la cuestión: ¿Existe Dios? "Todavía no". Y siempre será cierto decir "todavía no". A no ser que se admita que el orden racional y el automatismo lleguen por su desarrollo a bastarse a sí mismos, y entonces habrá que decir, como observa Piat, que "al comienzo sobre todo Dios era y será cada vez menos".

(1) "Revue de Mét. et de Mor.", julio de 1907. Nosotros subrayamos.

(2) *Evol. créat.*, p. 270.

Lo cual no impide que Le Roy admita que Dios es personal, en sentido pragmatista. "Afirmar la personalidad divina es afirmar en primer lugar que Dios *no es impersonal*, que nos sería imposible darnos sinceramente a él si lo juzgásemos menor que nosotros en el orden de lo real, imposible encontrar en él el fundamento de nuestra existencia personal si lo pensásemos bajo una forma inferior a la personalidad: categoría lógica, principio abstracto, vaga substancia universal o fuerza cósmica difusa. Afirmar que Dios es personal tiene además un *sentido pragmatista positivo:* es darnos a él, es decir, comportarnos respecto a él como respecto a una persona; es buscar en él nuestra propia personalidad (1)."

Esta personalidad divina en sentido pragmatista de ningún modo lleva implícita la transcendencia metafísica definida por el Concilio del Vaticano; el Concilio define una doctrina de la cual el bergsonismo es la negación absoluta: "Sancta Catholica Apostolica Romana Ecclesia credit et confitetur unum esse Deum verum et vivum, creatorem..., intellectu ac voluntate omnique perfectione infinitum; qui cum sit una singularis, *simplex omnino et*

(1) "Revue de Mét. et de Mor.", julio de 1907, p. 498.

incommutabilis substantia spiritualis, praedicandus est *re et essentia a mundo distinctus*, in se et ex se beatissimus, et super omnia, quae praeter ipsum sunt et concipi possunt, ineffabiliter excelsus". (Sess. III, c. 1.) El concilio condena además las diferentes formas del panteísmo, particularmente el panteísmo evolucionista: Dios concebido como un ideal que tiende a realizarse, pero que jamás podrá serlo (1). Finalmente afirma una vez más la creación *ex nihilo* formalmente negada por el autor de la *Evolution créatrice* (p. 270 y pp. 299, 322).

¿No encubre el símbolo pragmatista de la personalidad divina una metafísica panteísta? Dios, en la "filosofía nueva", ya no es, como para Aristóteles, el motor inmóvil; parece ser por cierto, como para los estoicos, el primer móvil, τό πρῶτον κίνητον, πνεῦμα διὰ παντων. ¿No hubiesen admitido Cleanto y Crisipo los mismos términos de Bergson y de Le Roy, puesta aparte la palabra libertad? ¿Y no procuraban también ellos conciliar con este panteísmo una cierta noción de la personalidad divina que respondía a una necesidad de sus sentimientos religiosos y de su piedad? Recuérdese el *Himno* de Cleanto a *Zeus:* "¡Oh! el más glorioso de los inmortales... ser que se adora bajo mil nombres... es deber de todo mortal el orarte (2)..." ¿No era eso conceder un lugar al simbolismo pragmatista al lado de las concepciones especulativas? Sin embargo también estos filósofos eran nominalistas que subordinaban la metafísica a la moral; pero la metafísica toma siempre su desquite y en los propios moralistas ella quiere tener la última palabra.

Le Roy sostiene que el "dogma de la personalidad di-

(1) "Si quis dixerit res finitas tum corporeas tum spirituales aut saltem spirituales, e divina substantia emanasse; aut divinam essentiam sui manifestatione vel evolutione fieri omnia; aut denique Deum esse ens universale seu indefinitum, quod sese determinando constituat rerum universitatem in genera, species et individua distinctam: anathema sit."

(2) Ver el texto en *Uberweg. Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 9a. ed., t. I, p. 299.

vina, como cualquier otro dogma, por sí mismo y en sí mismo, no tiene más que un sentido práctico (1)". Pero "después de esto", agrega, "concedo sin reserva que uno posee el derecho, que incluso tiene el deber (si quiere pensar filosóficamente su fe) de construir en la medida de lo posible una teoría ontológica del hecho... Asimismo uno no puede abstenerse de todo pensamiento especulativo respecto a los hechos captados de un modo pragmatista sino desde un punto de vista en cierta manera jurídico, pero no en el orden de la vida concreta (2)." Pero sucede desgraciadamente que la teoría bergsoniana de la transcendencia divina, muy lejos de ayudarnos a "pensar filosóficamente el dogma de la personalidad divina", lo destruye, y está en formal oposición con el Concilio del Vaticano, como también con lo que Bergson llama "la metafísica natural de la inteligencia humana".

La movilidad que comprobamos en este mundo "no es posible a menos que ésta esté adosada a una eterna inmutabilidad". "Tal es", dice justamente Bergson, "la última palabra de la filosofía griega... cuya armazón diseña las grandes líneas de una metafísica que es, creemos, la metafísica natural de la inteligencia (3)." Pero es falso que se llegue a una filosofía de esta clase por la simple sistematización de las disociaciones efectuadas por el pensamiento práctico y el lenguaje (4). No es "por hilos invisibles que esta filosofía está unida a todas las fibras del alma antigua" y a aquello que constituye el fondo de la inteligencia humana. Es falso que no se pueda "deducirla de un principio simple (5)". Ella está unida a la inteligencia por el mismo principio de identidad, implícito en la idea que constituye el fondo de todas nuestras ideas, que asegura la objetividad, la inteligibilidad, la inmaterialidad de las

(1) *Dogme et critique*, p. 33.
(2) *Ibid.*, p. 256.
(3) *Evol. créat.*, p. 352.
(4) *Evol. créat.*, p. 353.
(5) *Ibid.*, p. 352.

mismas, quiero decir la idea de ser. Afirmar la existencia del *Acto puro* o del *Ipsum esse subsistens,* que es al ser como A es A, es afirmar que el principio de identidad es la ley fundamental del pensamiento y de lo real. Si este principio de identidad tiene un valor objetivo, ¿no es preciso que la realidad fundamental sea una y la misma, absolutamente idéntica a sí misma, Acto puro, *Ipsum esse?* El mundo, porque es multiplicidad y devenir, no puede tener en sí su razón de ser: el devenir como lo múltiple es *unión de lo diverso.* Pero *la unión incondicional de lo diverso es imposible:* lo diverso por sí y como tal no puede ser uno y el mismo "quae *secundum se* diversa sunt non conveniunt *per se* in aliquod unum". Lo que nos dice este mundo, mediante la multiplicidad y el devenir que hay en él, es, como lo han comprendido Platón y Aristóteles, que *el no-ser es;* pero si el no-ser es, no puede empero ser por sí. El mundo es una cuasi violación del principio de identidad. La inteligencia que comprendiese toda la significación y todo el alcance de este principio vería *quasi a simultaneo* (como el ángel) que la realidad fundamental, lo Absoluto, no es este universo múltiple y cambiante, sino una realidad una e inmutable y por lo mismo transcendente, el *Ipsum esse, el mismo Ser,* el Acto puro.

Tal es el profundo sentido de la filosofía griega, tal es la razón por la cual debe ser llamada "la metafísica natural de la inteligencia humana". Bergson observa que "una irresistible atracción conduce a la inteligencia a su movimiento natural, la metafísica de los modernos a la metafísica griega (1)". "Artistas eternamente admirables", dice, "los Griegos han creado un tipo de verdad suprasensible, como también de belleza sensible, de cuya atracción no es fácil librarse. Desde el momento en que uno se inclina a hacer de la metafísica una sistematización de la ciencia, se desliza en la dirección de Platón y de Aristóteles... Y una vez entrado en la zona de atracción en que caminan

(1) *Evol. créat.,* p. 355.

los filósofos griegos, uno es arrastrado en su órbita (1)."

Pero, ¿de dónde proviene, pues, el poder de esta atracción que conduce a la inteligencia humana a la metafísica de los Griegos? ¿Será porque la inteligencia, facultad totalmente práctica, tiene como objeto los *cuerpos sólidos,* como pretende Bergson (2)? ¿No será más bien porque tiene como objeto formal el *ser,* fondo inteligible de todas sus ideas, vínculo de todos sus juicios y razonamientos, como tan bien lo han visto Platón y Aristóteles?

Bergson, colocándose hoy en las antípodas de esta metafísica natural, es llevado a decir que la última palabra de la filosofía moderna, en cuanto se opone a la filosofía antigua, consiste en afirmar que *la realidad fundamental es devenir.* Pero esto equivale a decir, como lo ha reconocido Hegel, que la *naturaleza íntima de las cosas es una contradicción realizada.* Negar el principio de identidad como ley fundamental de lo real, es afirmar evidentemente que la contradicción está en el seno mismo de lo real, puesto que el principio de no-contradicción no es más que la fórmula negativa del principio de identidad. *Suprimir el Acto puro que es al ser como A es A, suprimir la transcendencia divina, es poner la absurdidad en la raíz de todo.* El antiintelectualismo de Bergson no es más que un hegelianismo invertido. Estos dos sistemas extremos debían unirse en un común monismo evolucionista; si ellos no existiesen, habría que inventarlos, pues constitu-

(1) *Ibid.,* p. 375.

(2) "Nuestra inteligencia, en el sentido estricto de la palabra, está destinada a asegurar la inserción perfecta de nuestro cuerpo en su medio, a representarse las relaciones de las cosas exteriores entre sí, finalmente, a pensar la materia... La inteligencia se siente a gusto cuando se la deja entre los objetos inertes, más especialmente entre los sólidos, en los que nuestra acción encuentra su punto de apoyo y nuestra industria sus instrumentos de trabajo; nuestros conceptos han sido formados a imagen de los sólidos, nuestra lógica sobre todo es una lógica de los sólidos, por lo mismo nuestra inteligencia triunfa en la geometría, donde se revela el parentesco del pensamiento lógico con la materia inerte." *Evol. créat.,* p.1.

yen la más notable de las *pruebas por el absurdo* de la existencia del Dios transcendente, absolutamente uno e inmutable. Jamás se saldrá de esta objeción.

Teníamos razón, pues, al decir que solamente son posibles tres posiciones en metafísica general y en teodicea: 1º *Admitir la primacía del ser sobre el devenir y negar la potencia;* entonces de grado o por fuerza hay que volver a Parménides: la multiplicidad y el devenir son ilusorios. Queda por explicar la ilusión. Esta es la posición de los panteístas que absorben al mundo en Dios y deben llegar a *negar el mundo* negando toda multiplicidad y todo devenir. 2º *Admitir la primacía del ser y admitir también la potencia;* entonces con Aristóteles hay que *afirmar la transcendencia divina* implícita en el concepto de Acto puro. 3º *Negar la primacía del ser, afirmar la del devenir,* con Heráclito, y es negar con Hegel el valor objetivo del principio de identidad, ley fundamental del pensamiento, y poner la absurdidad en el seno mismo de lo real. Esta es la posición de los panteístas que absorben a Dios en el mundo y deben llegar a *negar a Dios* (1).

La alternativa equivale a esta otra: Dios o la absurdidad radical.

(1) Deploramos leer en el *Dictionnaire Apologétique de la Foi catholique,* última edición, artículo *Panthéisme,* col. 1326, el siguiente párrafo: "Es seductora la empresa de querer destruir la afirmación panteísta mostrando no sólo que es *falsa,* sino que en sí misma y desde todo punto de vista es *absurda.* Parece que deteniendo el panteísmo en nombre de la metafísica, en lugar de detenerlo en nombre de la experiencia, uno obtiene un triunfo más completo y que es mejor reducido a polvo si se ha probado que repugna a la Razón, que si solamente se ha probado que repugna a los Hechos. De ahí, una manera de refutarlo que consiste en mostrar la *contradicción* en que se incurre cuando se identifica lo infinito y lo finito, lo perfecto y lo imperfecto. Esta manera de refutar el panteísmo es excelente *contra un cierto panteísmo,* el único que conoció la Edad Media; hay que conservarla. Pero sucede que esta refutación, dirigida contra la forma más sutil del panteísmo que hemos llamado —refiriéndonos a los modernos— *el panteísmo de los filósofos,* sin perder su valor, pierde su objeto. Se ha visto que Spinoza distingue expresamente la naturaleza increada y la naturaleza creada, los "atributos" de Dios y sus "modos". Notas análogas deben ser hechas a propósito de Fichte y aun de Hegel, respecto al cual debería entenderse una vez por todas que nunca ha sostenido la identidad de las contradictorias."

Por cierto que es poco afortunada la redacción de este párrafo, y sin duda alguna el autor estaría muy contrariado de que se le atribuyese este pensamiento de que *es imposible refutar el panteísmo* a priori. Podría invocar lo que ha escrito en las notas de las col. 1313, 1314 y col 1325, donde dice claramente: "Que Dios se halle *en la necesidad de crear lo finito,* y en la necesidad de tomarlo sobre sí so pena, en cuanto a El, de no ser él, he aquí lo que con toda evidencia según nosotros hace a lo Infinito finito, subordina lo Perfecto a lo imperfecto, obscurece con potencia al Acto puro." Por lo tanto el panteísmo de Spinoza, el de Fichte, de Hegel, todo panteísmo en general que ensayara probarse, es *absurdo,* pues una prueba siempre será un esfuerzo para unir mediante un vínculo necesario el mundo con Dios, lo que equivale a negar a Dios, y a poner el absurdo en el principio de todo.

Ver aquí, I Parte, cap. II, § 17, lo que hay que pensar de esta afirmación de que Hegel jamás habría negado la objetividad del principio de contradicción o de identidad. Está claro que ha colocado en el principio de todo un *devenir* que es por sí mismo su razón; pero eso es manifiestamente negar el *principio de identidad,* que se verifica primeramente en aquel que ha dicho: "*Yo soy El que soy*", y no: "Yo soy el que *llega a ser* y que jamás será."

CAPÍTULO CUARTO

LA VERDAD FUNDAMENTAL DE LA FILOSOFÍA DEL SER

Las objeciones de Le Roy nos han obligado a profundizar el primer principio de la filosofía tradicional que se nos ha manifestado como una filosofía del *ser* radicalmente opuesta a la filosofía del *fenómeno* y a la del *devenir*. Fácil es ahora obtener la verdad fundamental de esta filosofía.

El P. del Prado, O. P., en su tratado *de Veritate fundamentali philosophiae christianae* (1), ha mostrado que en el orden sintético *(in via judicii, non in via inventionis)* la verdad fundamental de la filosofía cristiana es que en Dios la esencia y la existencia son idénticas, mientras que en la creatura son realmente distintas. (Las primeras verdades del orden de invención son los primeros principios racionales y los hechos primitivos a los cuales los aplicamos. La verdad fundamental en el orden sintético, *in via judicii*, es la razón suprema que responde a nuestros últimos porqués sobre Dios y sobre el mundo: ¿por qué hay un solo ser increado, inmutable, infinito, absolutamente perfecto, soberanamente bueno, omnisciente, libre de crear, etc.? ¿Por qué todos los demás seres han debido recibir de El todo lo que son y deben esperar de El todo lo que desean y pueden ser?) El autor, al emplear la expresión *Filosofía cristiana*, no pretende decir evidentemente que esta doctrina de la distinción real, que ha sido rechazada por Suárez, sea una doctrina definida; solamente afirma que en rigor metafísico de ella se dedu-

(1) Friburgo (Suiza), imprenta S. Pablo, 1911. En su magistral obra *de Gratia et Libero arbitrio* (3 vol. en 8º, Friburgo, 1907) el mismo autor ha vinculado con esta verdad fundamental el tratado de la gracia de Santo Tomás.

cen las principales verdades que deben ser admitidas por todo filósofo cristiano sobre Dios, lo creado en general, el alma humana en particular. De esta verdad suprema deduce además, muchas doctrinas propiamente tomistas. "Ex illa veritate jam cognita praecipuae Philosophiae christianae veritates enascuntur et profluunt; quoniam in via judicii videtur inter causas altiores scientificae cognitionis summum occupare locum." Tal es asimismo el sentir del Card. González, del Card. Lorenzelli y del P. Liberatore, el cual afirma que si se suprime esta doctrina de la síntesis tomista "caeterae omnes vacillant". El primer libro de este Tratado relaciona con esta verdad fundamental las cinco pruebas de la existencia de Dios, los atributos divinos, la doctrina de la creación, de la conservación de los seres contingentes, la doctrina de la distinción real de las naturalezas creadas y de sus potencias operativas, de las potencias operativas y de sus actos, la doctrina de la premoción física *(cujus essentia ab alio est oportet quod virtus et operatio ab alio sit)*, en cosmología, la unidad de existencia para los compuestos de materia y forma. Asimismo los teólogos tomistas han mostrado cómo la tesis de la distinción real permite explicar que la unión hipostática es la más íntima de las uniones (ella lleva a no admitir en Cristo más que una sola existencia para las dos naturalezas). Tampoco es ajena a la solución de las más difíciles instancias contra el misterio de la Santísima Trinidad [1], y el de la visión beatífica [2]. El segundo libro expone las diferentes pruebas de la distinción real de

[1] Cf. dos notables artículos de Alb. Martin, *Suarez métaphysicien, y Suarez théologien* ("Science catholique", julio - agosto de 1898.) Ver también *Dic. de Théol. cath.*, art. *Essence et Existence.*

[2] Vese qué abismo infinito nos separa de los empiristas al estilo de William James que escribe a propósito de las pruebas tradicionales: "Yo no discuto estos argumentos. Bástame que todos los filósofos desde Kant los hayan considerado como algo que se puede omitir. No pueden servir más de base a la religión. La idea de causa es harto obscura como para que se pueda construir sobre ella toda una teología. En cuanto a la prueba por las causas finales, ha sido arruinada por el darwinismo. Las adaptacio-

esencia y existencia en las creaturas dadas por Santo Tomás. Estas pruebas son reducidas allí a este argumento fundamental: "in rebus creatis non est idem essentia et esse: *Quoniam aliter omnia essent unum*". *(C. Gentes*, l. II, c. 52.)

Es fácil, después de todo lo que hemos dicho, vincular este argumento con lo que, según nosotros, es la verdad fundamental de la filosofía del ser *in via inventionis*, queremos decir con el principio de identidad.

Negarse a admitir que la esencia es potencia real distinta de la existencia, como la materia es potencia real distinta de la forma, es ponerse en la imposibilidad de explicar la *multiplicidad* de los seres. O bien hay que ne-

nes afortunadas que presenta la naturaleza, no siendo sino éxitos casuales entre innumerables derrotas, nos sugieren la idea de una divinidad muy diferente del Dios que demostraban los partidarios de la finalidad." *(L'Expérience religieuse*, trad. Abauzit, 1906, p. 369.) "En cuanto a los atributos divinos, unos están desprovistos de sentido, ésos son los atributos metafísicos («todo el sentido que puede tener la concepción de un objeto se reduce a la representación y a sus consecuencias prácticas», p. 375)." *"La aseidad de Dios, su necesidad, su inmaterialidad, su simplicidad, su individualidad, su indeterminación lógica, su infinitud, su personalidad metafísica, su relación con el mal que permite pero no crea; su suficiencia, su amor de sí mismo y su absoluta felicidad; francamente, ¿qué importan todos estos atributos para la vida del hombre?* Si para nada pueden cambiar nuestra conducta, ¿qué interesa al pensamiento religioso que sean verdaderos o falsos? La jerga de la escuela ha reemplazado la intuición de la realidad, en lugar de pan se nos da una piedra" (p. 376.) ¿Estamos bastante lejos del acto de amor de Dios por sí mismo? W. James cree incluso que una filosofía de la religión debería conceder una atención mayor de la que hasta el presente le ha prestado, a la hipótesis pluralista o politeísta (p. 436). Como buen materialista utilitario que no llega a salir de sus sentidos, W. James no ve más que *palabras* y jerga de escuela en toda afirmación de orden puramente inteligible; esta *aseidad divina*, irreal, puramente verbal, sin ningún interés para el hombre, ha llegado a ser con todo el principio sobre el cual algunos santos han construído su vida toda entera, toda la vida de Santa Catalina de Siena se apoya sobre esta palabra de Dios: "Yo soy El que soy, tú eres la que no es."

gar esta multiplicidad con Parménides, o bien hay que negar el principio de identidad afirmando que dos seres *se diferencian realmente* uno de otro por aquello mismo que les es *común*, a saber: por una esencia que es absolutamente la misma realidad que la existencia común a ambos (1).

Como había comprendido Platón, para explicar lo múltiple y la diferenciación de los seres, es preciso afirmar que el *no-ser es*, término medio entre el ser y la pura nada, límite del ser.

Esta unión de la esencia y de la existencia en un ser finito cualquiera no puede ser incondicional; se requiere, pues, un ser en el que se identifiquen la esencia y la existencia, puro ser, sin mezcla de potencialidad, sin límites, que sea al ser como A es A, en el que se realice en toda su pureza el principio de identidad, que *sea* el Ser, en lugar de *tener* solamente el ser: "Yo soy El que es."

En los dos polos de nuestra vida intelectual encontramos así dos Verdades absolutas y primeras que se responden una con otra como dos focos, real el uno y virtual el otro. En el punto de partida de la vida intelectual, en el niño, la idea de ser y el principio abstracto de identidad, todavía no formulado: *"El ser es lo que es y no puede ser lo que no es."* En el término de la vida intelectual, ya en el filósofo pero sobre todo en el bienaventurado elevado a la visión intuitiva de la Esencia divina: esta verdad concreta, razón de todas las demás: *"Dios es El que es y no puede no ser."* El fondo último de lo real, como el primer principio del pensamiento, es la identidad del ser consigo mismo.

La vida intelectual consiste esencialmente en pasar de

(1) Hemos desarrollado este argumento en nuestra Parte III, cap. III, § 2. Esta distinción real es negada por los nominalistas reales y de tendencia (Durando, Vázquez) que no han comprendido que la inteligencia, viviente relación al ser, descubre mediante las irreductibilidades conceptuales (irreductibilidad de dos conceptos entre sí y a un tercero idéntico) las irreductibilidades reales u ontológicas. Suárez también ha desconocido este principio del conceptualismo realista.

la idea del *ser en general* y del principio de identidad, norma de todos los demás principios, a la idea del *mismo Ser*, última razón de todo. Sin nuestra elevación al orden sobrenatural, este conocimiento supremo permanecería puramente analógico, pero la fe nos dice que nuestra vida debe perfeccionarse en la intuición inmediata y eterna del *mismo Ser*, y esta visión intuitiva de Dios podrá proceder de la vitalidad sobreelevada de nuestra inteligencia humana, porque ella es una inteligencia. En cuanto *humana*, o unida a un cuerpo, nuestra inteligencia tiene como objeto propio la esencia de las *cosas sensibles* y no conoce nada sino en función de estas cosas; pero en cuanto *inteligencia*, es decir en tanto que domina al cuerpo, tiene como objeto formal y adecuado el *ser sin restricción* y nada conoce sino en función del ser, pues *la inteligencia como inteligencia* (trátese de la inteligencia humana, angélica o divina) *no es otra cosa que el mismo ser en estado relativo o intencional.* (I, q. XII, a. 4, cuerpo y ad 3um.) En Dios, que debe ser desde toda la eternidad inteligible en acto e intelección actual, el ser intencional y el ser absoluto se identifican; toda inteligencia creada, angélica o humana, es una relación esencial al ser y por eso indirectamente relación a Dios (1).

El principio de identidad aparece así como la verdad fundamental de la filosofía del ser en el orden analítico o de invención en cuanto que es el primer juicio implícito en nuestra primera idea, la idea de ser, y también en el orden sintético, *in via judicii*, en cuanto que es en Dios la razón suprema de los últimos porqués que se plantea toda inteligencia, el objeto primero (2) de la contemplación de Dios y de la de sus elegidos.

(1) Esta idea ha sido bien esclarecida recientemente en el libro de P. ROUSSELOT, *L'Intellectualisme de Saint Thomas*. París, Alcan. 1908.

(2) En cuanto que la Esencia divina común a las tres Personas y objeto primero de la intelección esencial, responde a la representación analógica que de ella se forma la inteligencia humana y que de ella debe hacerse toda inteligencia creada.

APÉNDICE PRIMERO

FILOSOFÍA DEL SER Y ONTOLOGISMO

La *Rivista Rosminiana*, en su número de enero de 1909, después de haber resumido y aprobado plenamente uno de nuestros artículos sobre "el sentido común, la Filosofía del ser y las fórmulas dogmáticas, publicado en la "Revue Thomiste" en julio de 1908, identifica nuestra tesis con la de Rosmini y la opone al "neoescolasticismo decrépito y enteramente arruinado por el sensualismo y el subjetivismo que contiene". *"Nel leggere quaest'articolo del P. Garrigou-Lagrange si sente quanto lo zampillo della verità preme per sgorgare irresistibile attraverso a tutte le opposizioni e gli ostacoli: si sente comme la* Filosofia dell'essere, *ch'è bensi la filosofia perenne indicata dal Leibnitz, ma nei tempi moderni dovrebbe prendere il nome dal* Rosmini, *è prossima a trionfare per la necessità di opporsi agli errori moderni, alla forza dei quali niente di vitale puo contrapporre il decrepito neo-scolasticismo, tutto corroso e tarlato dal sensismo e soggettivismo latente. E noi possiamo sinceramente ringrazziare lo scrittore e il periodico della Scuola domenicana per avere con questa publicazione appoggiato di tanta autorità l'opera nostra."*

Mucho tememos que esta neoescolástica, tan maltratada, sea muy simplemente la doctrina aristotélica y tomista según la cual todas nuestras ideas, y comprendida la idea de *ser*, *provienen* de los sentidos, gracias a la acción *sui generis* de esa luz intelectual llamada *entendimiento agente*, que actualiza lo inteligible en potencia en lo sensible, como la luz del sol vuelve los colores actualmente visibles.

Sabido es que Rosmini rechaza esta explicación del origen de las ideas y sustituye el entendimiento agente con

la idea de *ser* que declara innata (1). No teníamos que tocar en nuestros artículos esta cuestión, y nada de lo que hemos escrito deja entender que admitimos esta tesis rosminiana. Hasta nos parece que ella substituye las obscuridades de la teoría del entendimiento agente con contradicciones cuando pretende explicar la formación de las ideas determinadas. No llegamos a concebir cómo la inteligencia puede aplicar la idea universal del ser a las cosas sensibles, las cuales se supone que todavía no conoce. Tampoco vemos cómo esta simple aplicación de la idea de ser permitiría obtener el *quod quid est*, la esencia de las diferentes cosas. Este *quod quid est*, según nosotros, es puesto de relieve por la luz del entendimiento agente que espontáneamente actualiza lo inteligible. Pero éste no es sino un inteligible todavía *confuso;* no llegará a ser *distinto* sino en la medida en que la inteligencia llegue a definirlo, a determinar su comprehensión y a vincularlo con el inteligible absolutamente primero que es el mismo *ser*, objeto formal de la inteligencia, como el color es el objeto formal de la vista, o el sonido el objeto formal del oído. Solamente en este sentido, el ser es la primera luz objetiva de nuestros conocimientos ontológicos, como lo ha establecido el cardenal Zigliara en su notable obra *De la lumière intellectuelle et de l'ontologisme.*

La preocupación constante de vincular con el ser las principales ideas metafísicas, morales y religiosas, ha dado a nuestra tesis un sesgo un poco diferente del de las obras escolásticas que se detienen demasiado en los pormenores de las cuestiones y no siempre se elevan suficientemente a las vistas de conjunto. La síntesis que hemos esbozado puede recordar la de Rosmini en la medida en que Rosmini sigue a Santo Tomás. Es preciso confesar que a pesar de las notables diferencias sobre el origen de la idea de ser, sobre su función en la elaboración del conocimiento intelectual, y también sobre el objeto que ella nos hace

(1) *Nouvel essai sur l'origine des Idées*, I parte, sect. IV, cap. I, art. XIII-XXIII.

conocer, hay numerosas semejanzas entre las dos doctrinas. Hasta tal punto que el cardenal González ha podido escribir en sus *Estudios sobre la filosofía de Santo Tomás* (1863, vol. I, l. II, c. 2), que en muchas de sus partes importantes la teoría del *ser* de Rosmini puede ser considerada como un comentario de Santo Tomás. Tanto más se borran las desemejanzas cuanto más se consideren en el tomismo sólo las líneas generales por las cuales se identifica con esa *philosophia perennis* que justifica al sentido común.

Lo que más separa a Rosmini de Santo Tomás es el contenido que aquél asigna a la idea de *ser:* según Rosmini, el *ser* representado por esta idea no es análogo en el sentido clásico, sino que supone un mínimo de univocidad entre Dios y la creatura. Y éste es precisamente el error que ha motivado la condenación de las dieciséis primeras proposiciones rosminianas en 1887.

Rosmini no ve en qué un *análogo* se diferencia esencialmente de un *género* supremo; el ser, para él, al fin de cuentas no es sino el género más elevado de todos; y como todo género, es algo uno en sí, diversificado solamente por diferencias extrínsecas. Este es el error contenido en las 6ª, 7ª, 8ª y 10ª proposiciones rosminianas. "In esse quod praescindit a creaturis et a Deo, quod est *esse indeterminatum*, atque *in Deo*, esse non indeterminato, sed absoluto, *eadem est essentia.*" (Denz., 1896.) Según Santo Tomás, un análogo no puede ser perfectamente abstraído de los analogados, porque no designa en cada uno de ellos absolutamente la misma cosa sino algo proporcionalmente semejante. Dios es *a su modo*, la creatura es *a su modo;* no siendo diferenciada la razón de ser por algo extrínseco, no se puede abstraerla perfectamente de sus diferencias.

En este punto Rosmini está mucho más cerca de Escoto que de Santo Tomás. Escoto admite en cierto sentido que el ser y las perfecciones absolutas son unívocas, si bien llega a sostener que hay una distinción *formal-real* entre los atributos divinos. Los tomistas ven en esta tesis un retorno al realismo exagerado de Gilbert de la Porrée.

Cf. Billuart, *Cursus theol.*, t. I, pp. 51-62, última edición.

En el extremo opuesto Maimónides rehusa atribuir formalmente a Dios las perfecciones absolutas (I, q. 13, a. 2) y los nominalistas sostienen que todos los nombres divinos son sinónimos so pretexto de que la realidad divina por ellos designada no implica distinciones. (I. q. 13, a. 4, y Billuart, *loc. cit.*, p. 52.)

Estas dos opiniones extremas provienen ambas de que lo análogo es concebido unívocamente; desde este momento si está formalmente en Dios, introduce en El una distinción formal-real (Escoto), o si no introduce en Dios esta distinción, es a causa de que no está formalmente en El (Maimónides).

Santo Tomás adopta una posición intermedia porque ve precisamente en qué lo análogo se diferencia esencialmente de un género. Del hecho de que las perfecciones absolutas se identifican en Dios, no se sigue que ellas no estén en El formalmente *(formaliter eminenter)*; pues vemos que ellas exigen *ex propriis* identificarse a causa de que están purificadas de toda potencialidad. Esta purificación es posible sin perjudicar a la misma razón formal, porque esta razón formal es analógica y no unívoca, es decir porque es capaz de realizarse según dos modos muy diversos. A decir verdad nosotros no captamos el analogado superior tal como es en sí, directamente no alcanzamos más que el analogado inferior (la creatura) y lo análogo (imperfectamente abstraído); nuestro concepto de ser queda así distinto del de la intelección por ejemplo, pero con todo vemos que en el límite la intelección pura debe ser el ser puro actualmente conocido y recíprocamente. (Cf. más adelante, III Parte, cap. II, § 2.) Incluso vemos que las perfecciones absolutas, muy lejos de no poder ser atribuídas formalmente a Dios, no son puras sino en El, pero por lo mismo dejan de distinguirse unas de otras. Así la existencia en Dios es intelección, amor, providencia, mientras que en la creatura es solamente la última actualidad que coloca la esencia creada fuera de la nada y de sus causas. El mínimo de univocidad buscado por Rosmini no existe.

APÉNDICE SEGUNDO

LA AFIRMACIÓN NATURAL DEL SER NO ES UN POSTULADO

Se ha escrito acerca de los estudios precedentes y de los más desarrollados de nuestro libro *Dieu:* "Es una exposición clara y completa de la doctrina tomista, que permite compararla con las demás y ver su brillante superioridad. Así se comprende mejor la falla de las teorías modernistas, bajo el aspecto seductor de sus apreciaciones, muchas veces profundas. También es clara la refutación de los diversos sistemas idealistas y agnósticos. Pero en el realismo aristotélico como en la geometría de Euclides, hay un *postulado*. Es razonable admitir este postulado a causa de las consecuencias absurdas y sobre todo irreales a las cuales conduce su rechazo. Pero tampoco existe el postulado, y así como Lobatschewski y otros después de él han podido elaborar diversas geometrías reemplazando el postulado de Euclides (sobre la paralela) por otro, así también se puede substituir el postulado aristotélico con una hipótesis diferente.

"Este postulado consiste justamente en admitir que el entendimiento *alcanza* el ser. El aristotelismo establece por cierto que el ser es el objeto mismo de la inteligencia, pero no demuestra que lo alcance; y la prueba de que puede no alcanzarlo es que está sujeto al error. Indudablemente el realismo responde que *el error no puede producirse en las aprehensiones inmediatas de la inteligencia.* Pero justamente, en estas aprehensiones inmediatas, la inteligencia *no se opone el ser como un objeto colocado delante de un sujeto*, por el contrario no forma más que una sola cosa con su acto, en el cual sujeto y objeto se identifican. Nada asegura que en esta aprehensión inmediata

la inteligencia sale de sí misma, y que ella misma no crea este ser, que es el objeto de su pensamiento.

"Para salir de apuros hay que reconocer que el ser no tiene sentido y contenido sino en función de la inteligencia. De manera que si para pensar es preciso ser, sin el pensamiento el ser no se distinguiría de la nada, y en razón de esto el *acto* aventaja al ser y al pensamiento. Lo cual proporciona una demostración inmediata de la existencia de Dios, en el que se identifican el ser y la inteligencia en el acto de pensamiento."

A esto respondemos: 1º Admitir que la inteligencia, no sólo tiene como objeto el ser, sino que lo alcanza, *no es un postulado;* pues un postulado es libremente introducido; esto por el contrario es *la afirmación natural y necesaria* de nuestra inteligencia; ésta es la afirmación primordial de la que habla la misma objeción en último lugar a propósito del *acto* de pensamiento.

Santo Tomás ha mostrado que esta afirmación primera es *natural* y no *libre* como la afirmación de un postulado, estableciendo que nuestra adhesión a los primeros principios de la razón y del ser está fundada en la misma naturaleza de nuestra inteligencia, la cual, teniendo como objeto el ser, primeramente lo alcanza y nada alcanza sino por él (1). (Cf. I-II, q. 51, a. 1).

No se puede substituir esta primera afirmación natural con otra, ni preferir al principio de contradicción otra proposición, aun en la esfera puramente conceptual. Solamente se puede substituir el *símbolo* del principio de contradicción o de identidad: A es A con otro símbolo convencional, puro signo, como después de haber simbolizado las tres dimensiones del espacio, se puede escribir el símbolo de la 4ª, de la 5ª, de la 6ª, sin siquiera concebirlas verdaderamente.

(1) El *objeto* de una facultad es precisamente lo que ésta ante todo alcanza y por lo cual alcanza todo lo demás; así el objeto de la vista es lo que tiene color, el del oído, el sonido, el de la voluntad el bien, cf. I, q. 1, a. 8.

2º Cuando afirmamos necesariamente el principio de contradicción como ley del ser, la inteligencia *se opone ya el ser como un objeto colocado delante de un sujeto.* Afirmamos naturalmente, en efecto, que lo absurdo (por ejemplo un círculo cuadrado), es no sólo *impensable*, sino *realmente imposible*, irrealizable aún para Dios infinitamente poderoso, o para un genio maligno, si existe. Realizar lo absurdo sería violentar la primera ley del ser. Esto es lo que Descartes habría debido mantener al principio del *Discours*, en lugar de conceder al escéptico que se puede dudar de ello. El no ha visto que admitida esta duda, aun *ad hominem*, el *cogito* ya no es cierto. En efecto, si fuera del pensamiento puede haber un círculo cuadrado, también puede haber un pensamiento que sea no pensamiento, una existencia que sea no existencia, un *yo* que se pierda en el flujo universal y absolutamente impersonal, si todavía existe un flujo cualquiera, o la menor realidad de la que se pueda decir: *es*.

El realismo tradicional no se contenta con afirmar el ser y su oposición con la nada, también dice lo que es el ser: no un género, que sería diversificado mediante diferencias *extrínsecas* (pues nada puede ser extrínseco al ser), sino un análogo que se dice muy diferentemente del Ser necesario y del ser contingente, de la substancia de éste y de sus accidentes.

El ser así concebido tiene una superioridad sobre el pensamiento, que no puede ser más que relativo a aquél, como a su objeto. Y si el pensamiento humano no alcanza este objeto, ¿cómo podrá *demostrar* alguna vez la existencia de Dios, Ser primero y Pensamiento supremo?

Finalmente, si nuestra propia inteligencia crease ese ser que es el objeto de su pensamiento, sería omnisciente, conocería todo ser; pero es un hecho indiscutible que en todas partes tropieza con el misterio: prueba de que el ser la supera, sobre todo el Primer ser, sólo el cual es omnisciente, porque es la misma sabiduría.

TERCERA PARTE

EL SENTIDO COMÚN Y LA INTELIGENCIA DE LAS FÓRMULAS DOGMÁTICAS

Posición del problema

Este estudio procura retomar el problema del valor de las fórmulas dogmáticas, en el punto en que lo han dejado en 1907 las discusiones provocadas por Le Roy y los modernistas.

Las fórmulas de la fe, se nos dice, deben ser interpretadas como escrituras en lenguaje de sentido común, no en la lengua técnica de ninguna filosofía; "este punto, leemos en la "Revue du Clergé français" (1), parece definitivamente conquistado después de las sabias discusiones del P. B. Allo y de Sertillanges; y Lebreton lo admite sin reserva cuando escribe: "Hemos llegado juntos a la conclusión de que el dogma era independiente de los sistemas humanos y que la fórmula positiva que lo enuncia no debe interpretarse como escrita en lenguaje filosófico, sino en lengua vulgar... Esta independencia de los sistemas humanos es requerida por los más esenciales caracteres de la verdad dogmática: ésta es inmutable y no puede unir su suerte a la de las filosofías humanas; es universal y no puede estar reservada a una escuela de pensadores; es penetrada con mayor profundidad por aquéllos cuya alma es más pura, más desasida del mundo, más unida a Cristo, no por aquéllos cuyo espíritu es más penetrante y más cultivado (2)."

"En realidad", leemos más adelante, "los teólogos de

(1) "Revue du Clergé français", 15 de agosto de 1907, p. 377. Crónica de Dubois.

(2) "Revue pratique d'Apologétique", 15 de mayo de 1907, p. 197.

nuestros días, al conceder que *la fórmula dogmática, aun expresada en lenguaje científico o filosófico, no tiene otra significación que la que puede darle el sentido común,* nos advierten por lo mismo que no hay que urgir demasiado el sentido, técnico o científico, de los términos empleados y que no hay que ver sino el sentido real, accesible al vulgo, sólo el cual permanece invariable (1)."

Hemos referido ya al principio de esta obra la respuesta dada por Le Roy desde el punto de vista bergsoniano: "En otros términos", ha dicho, "es preciso entender las fórmulas de la fe en el sentido obvio y no en el sentido *docto.* Estamos de acuerdo sobre todo esto, y en verdad que no es ésta una cosa de poca monta. Pero todo esto, sin embargo, bajo ciertos aspectos —he aquí lo que conviene advertir—, constituye quizá menos aún una solución que el enunciado de un problema. En efecto, ¿cuál es el alcance preciso del lenguaje vulgar? ¿A qué plano de conocimiento pertenece? ¿En qué y por qué las afirmaciones del sentido común pueden llamarse independientes de toda filosofía teórica?... Es éste un problema fundamental cuya solución no es tan simple como podría creerse a primera vista... Cada uno se inclinará naturalmente a tomar como fondo primario del sentido común la de sus tendencias teóricas con la que sin esfuerzo simpatiza... *¿Será preciso, pues, entregar el cuidado de definir el «sistema» de sentido común a los espíritus no críticos, a los ignorantes incapaces de discernir las influencias que padecen?* (2)."

Ya sabemos cómo Le Roy, según la doctrina bergsoniana, se ha esforzado por definir el sentido común. Se le ha mostrado, dice, "*como una organización utilitaria del pensamiento con miras a la vida práctica...* El lenguaje propio del sentido común, puede decirse, es el lenguaje de la percepción corriente, por lo tanto un *lenguaje*

(1) F. Dubois, "Revue du Clergé français", 15 de octubre de 1907, p. 222. La bastardilla es nuestra.
(2) "Revue du Clergé français", oct. de 1907, p. 212-213.

relativo a la acción, hecho para expresar la acción, modelado sobre la acción..., acción que con toda evidencia implica el pensamiento, puesto que se trata de la acción de un ser racional, pero que no encierra así sino un *pensamiento enteramente práctico* él mismo". Por lo tanto, "la realidad que constituye el objeto de la fe nos es notificada en calidad de hecho bajo las especies de la reacción vital que le corresponde en nosotros; nos es definida por la actitud y la conducta que ella exige de nosotros (1)". Y harto dificultoso es ver lo que distingue a esta conclusión de Le Roy de la vigésimo sexta proposición condenada por el decreto *Lamentabili* del 3 de julio de 1907: "Dogmata fidei retinenda sunt tantummodo juxta *sensum practicum,* id est tanquam norma praeceptiva agendi, non vero tanquam norma credendi." El Santo Oficio designa un pragmatismo existente, y no un pragmatismo quimérico, que no concedería ninguna intervención a la inteligencia en este "sensum practicum", regla de acción.

Al principio de la primera parte de esta obra, el examen de esta teoría pragmatista del sentido común nos ha mostrado en ella una aplicación muy poco nueva del nominalismo empírico más radical. Hemos hecho ver cómo este nominalismo al fin de cuentas reduce el conocimiento intelectual al conocimiento sensible, y debe concluir fatalmente en la negación del valor ontológico de los dogmas. El nos dice: Hay que conducirse frente a Jesús como frente a Dios, sin atreverse a afirmar que Jesús es realmente Dios.

De este modo échase de ver cuáles problemas nos quedan por resolver.

¿No tendrá la fórmula dogmática, aun expresada en lenguaje científico o filosófico, otra significación que la que puede darle el sentido común?

Primeramente mostraremos cómo de hecho la fórmula dogmática, expresada al comienzo en términos de sen-

(1) "Revue du Clergé français", oct. de 1907, pp. 212-214. La bastardilla es nuestra.

tido común, se precisa con frecuencia en términos filosóficos.

En segundo lugar veremos que la fórmula dogmática, así precisada, permanece accesible, en cierta medida, al sentido común, si éste último es en estado rudimentario la filosofía del ser, como lo hemos establecido.

Mostraremos finalmente que esta fórmula así precisada excede los límites estrictos del sentido común, pero que permanece en su prolongamiento y no subordina el dogma a ningún "sistema" propiamente dicho.

No es inútil prevenir con anterioridad una equivocación. Algunos quizá nos reprocharán que en la parte teológica de este trabajo nos hemos preocupado muy poco de las necesidades reales de las almas contemporáneas, que nos hemos cuidado no tanto de salvar estas almas como de salvar la verdad revelada para ellas. Ya nos han reprochado que no respondemos sino con una negativa rotunda a la objeción sacada del principio moderno de la autonomía del espíritu.

Para saber qué cosa es el dogma, no son las necesidades actuales de las almas lo que es preciso estudiar, sino el mismo dogma, y su estudio nos permitirá descubrir y suscitar en las almas aspiraciones mucho más profundas e interesantes que las necesidades actuales de que nos hablan. Cierto inmanentismo, en medio de las complicaciones que lo embarazan, parece olvidar a veces la primera línea del catecismo que resume todos nuestros deberes: las almas de hoy como las de antes son creadas y puestas en el mundo para conocer y amar más que a sí mismas y por encima de todo a esa divina Verdad que es el objeto de la fe antes de ser el de la Visión, para subordinarse a Ella y no para subordinarla a sus necesidades reales o ficticias. Debemos "servir a Dios" y no servirnos de Dios. William James encuentra hoy muy natural escribir: "la aseidad de Dios, su necesidad, su inmaterialidad, su simplicidad, su individualidad, su indeterminación lógica, su infinitud, su personalidad metafísica, su relación con el mal que permite pero no crea, su suficiencia, su amor de sí mismo y su absoluta felicidad: *francamente, ¿qué importan todos estos atributos para la vida del hombre?* Si para nada pueden cambiar nuestra conducta, ¿qué interesa al pensamiento religioso que sean verdaderos o falsos? (1)." Le Roy (2), sin ir evidentemente tan lejos, nos dice: si los dogmas, como admiten comúnmente la mayor parte de los católicos (3), primero tienen un sentido intelectual y solamente después un sentido práctico y moral, "el menor reproche que se les puede hacer es que parecen no tener aplicación, ser inútiles e infecundos, reproche muy grave en una época en la que cada vez con mayor claridad se descubre que el valor de una verdad se mide ante todo por los servicios que presta, por los nuevos resultados que sugiere, por las consecuencias con que está enriquecida, en una palabra, por la influencia vivificadora que ella ejerce sobre el cuerpo total del saber (4)".

Esta objeción supone que Dios no merece ser conocido por sí mismo independientemente de las consecuencias que se pueden deducir de su existencia, de su naturaleza, de su acción. Supone además que la Verdad divina es revelada a nuestras inteligencias, más bien para ser asimilada por ellas que para asimilárselas a éstas. Es aplicar a las cosas divinas que son infinitamente superiores lo que no es cier-

(1) *Experience religieuse*, trad. Abauzit, Alcan. 1906, p. 376.

(2) Refiriendo esta objeción y la siguiente de ningún modo consideramos el pensamiento personal de Le Roy; éste nos ha prevenido que al formularlas solamente pretendía hacernos conocer "el estado de espíritu que se opone en los filósofos contemporáneos a la inteligencia de la verdad cristiana... decir con franqueza, hasta con brutalidad (si ello es preciso para hacerse entender plenamente)... por qué razones los filósofos incrédulos de hoy rechazan la verdad que se les trae, y por qué causas legítimas (de acuerdo en esto con los mismos filósofos creyentes) no están satisfechos de las explicaciones que se les proporciona". *Dogme et critique*, 4ª ed., p. 2.

(3) *Dogme et critique*, "¿Qué es un dogma?" (4a. ed., p. 15).

(4) *Ibid.*, p. 12.

to sino de las cosas materiales. Es afirmar de lo que es fin en sí y fin último lo que no es cierto sino de los medios cuyo único valor es ser útiles por relación a otra cosa. La Verdad primera, infinitamente superior a lo útil, pero fecunda como una causa y un fin supremo, no deja de decirnos como otrora a San Agustín: "Yo soy manjar de los que son ya grandes; crece y entonces te serviré de alimento. Pero no me mudarás en tu substancia propia, como sucede al manjar de que se alimenta el cuerpo, sino, al contrario, tú te mudarás en mí(1)." Dios nos pide que crezcamos. Cuando El se revela a nosotros, procura divinizarnos en cierto modo y no aniquilarse en nosotros. Cuando El se da, no se contenta con proveer a nuestras necesidades: asegurar nuestra vida moral, satisfacer nuestro sentimiento religioso, sugerir a nuestra inteligencia nuevos resultados, ayudarnos a desarrollar nuestra propia personalidad; El nos ama por encima de todo lo que podemos concebir y desear, hasta querer asociarnos a su *vida íntima*, llevarnos poco a poco a *verlo como El se ve* y *a amarlo como El se ama*. Su fin no es ejercer una influencia vivificadora sobre el cuerpo total del saber, sus miras son infinitamente más elevadas. No colocarse en este punto de vista sobrenatural de Dios, detenerse en las necesidades actuales de numerosas almas, es querer no comprender nada del sentido y del alcance de la Revelación.

Por el contrario, si queremos procurar conocer a Dios como El se lo merece, como El lo ordena, *por sí mismo*, entonces este conocimiento se nos revelará fecundo, no a la manera de los medios útiles sino a la manera de una causa y de un fin supremos. Harto nos dicen las obras de un San Agustín y de un Santo Tomás hasta qué punto puede ser intelectualmente fecundo el dogma. Basta hojear la *Suma teológica* para ver qué influencia ha ejercido sobre todas las partes de la filosofía: sobre la metafísica general

(1) *Confesiones*, l. VII, c. x: "Cibus sum grandium; cresce et manducabis me. Nec tu me in te mutabis, sicut cibum carnis tuae, sed tu mutaberis in me."

por la afirmación de la creación y de la creación en el tiempo; sobre la teodicea por lo que nos dice del conocimiento natural de Dios y de todos los atributos divinos; sobre la psicología racional por la doctrina de la creación del alma, de su espiritualidad, su libertad, su inmortalidad. Basta examinar el progreso de estas ciencias desde Aristóteles a Santo Tomás: su causa principal es indiscutiblemente el dogma revelado que orienta y finaliza las investigaciones. No es menor su influencia en la moral: tratados de la felicidad suprema, de la ley divina y natural, de la conciencia, de los actos humanos, de las virtudes, del pecado, de la gracia. Los dogmas de la Trinidad y de la Encarnación nos han permitido profundizar la noción de personalidad como nunca hubiera podido hacerse, y el de la transubstanciación la noción de substancia. Esta influencia del dogma sobre el cuerpo total del saber parece incluso haber sido muy profundo, según Le Roy, puesto que tan difícil es hoy separarlo de la filosofía tradicional.

¿De quién es la culpa si la filosofía moderna se desentiende de estos problemas, si con las nociones de Creación, de Providencia, de Inmortalidad, ella pierde todos los días más, las de último fin, de obligación, de pecado, de pena, de penitencia, de arrepentimiento, de humildad, de amor de Dios? Platón en el *Georgias* aventajaba infinitamente a la filosofía de nuestra época, y de Platón a la teología católica hay otro infinito que recorrer. Esta teología es desconocida como el sentido profundo y sobrenatural del Evangelio; los simples, las almas contemplativas viven de ella, pero los sabios hechos demasiado prudentes ya no viven de ella. "Yo te doy gracias, oh Padre, porque has tenido encubiertas estas cosas a los sabios y prudentes, y las has revelado a los pequeñuelos. Así es, Padre, yo te doy gracias porque así te plugo." Estas palabras de Jesús expresaban su amor de Dios, y volviéndose hacia las almas, añadía en seguida: "Venid a mí todos los que andáis agobiados con trabajos y cargas, que yo os aliviaré." (Mat. XI, 25-28.)

Debíamos, pues, estudiar el dogma, en cuanto fuese posible, en sí mismo y no en función de las necesidades actuales. Por otra parte, si estas necesidades llegasen a ser la norma de nuestras afirmaciones, ¿qué quedaría de la Verdad revelada? Hoy se exige a la Iglesia que quite a la palabra de Dios lo demasiado intransigente que ésta tiene en el tono con que afirma, lo demasiado sublime en el exceso de amor que expresa (las necesidades del alma moderna no vuelan tan alto), lo demasiado trágico en las justicias que anuncia. Se quisiera hacerla accesible a no pocas almas prendadas no tanto de la verdad como de la libertad intelectual, no tanto de perfección sobrenatural como de ideal humano, no tanto de los derechos de Dios como de sus propios derechos. La Iglesia siempre será de una infinita caridad para con los débiles, pues no olvida la palabra de Nuestro Señor a sus discípulos: "Todavía tengo otras cosas que deciros, pero ahora no podéis entenderlas." (Juan, XVI, 12.) Ella recomienda a sus ministros que no se aboquen a la explicación de los misterios más profundos sino delante "de aquellos que han adelantado suficientemente en el conocimiento de las Verdades santas; pues, respecto a aquellos que aun son débiles en la fe, habría que temer no fuesen aplastados bajo el peso de una Verdad tan elevada (1)." En esta escuela sobrenatural de la Caridad, los Hijos del trueno como San Juan se vuelven dulces y ya no saben decir sino una cosa: "Amaos los unos a los otros." Nada más cierto, pero sin embargo este amor a las almas, por el solo hecho de que está fundado esencialmente en el amor de Dios, nunca puede llevar a la Iglesia a que cometa esa falta de la que el mundo no siempre puede darse cuenta y que no obstante ofende muy gravemente a Dios, y que consiste en disminuir su Gloria, en subordinar de un modo más o menos consciente sus ideas a las nuestras, su Voluntad infinitamente santa a nuestros caprichos pasajeros.

(1) *Catecismo del Concilio de Trento*, a propósito del modo según el cual se opera la transubstanciación.

En cuanto al principio de autonomía, bajo la forma absoluta con que se lo presenta, evidentemente que no podíamos menos de descartarlo... "Si hay que considerar como secundario y derivado", se nos dice, "el sentido práctico y moral del dogma, y colocar en el primer plano su sentido intelectual (1)... cualquier dogma aparece como una servidumbre, como un límite para los derechos del pensamiento, como una amenaza de tiranía intelectual, como una traba y una restricción, impuesta del exterior a la libertad de la investigación: cosas todas radicalmente contrarias a la misma vida del espíritu, a su necesidad de autonomía y de sinceridad, a su principio generador y fundamental que es el principio de inmanencia (2)." "¿Acaso el primer principio del método, que hay que tener como verdadero lo que claramente se ve ser tal, después de Descartes, tiene réplica? (3)"

A la objeción así formulada no podíamos responder sino con una rotunda negativa: Supuesto que el sentido primario del dogma sea intelectual, la negativa de adherirse intelectualmente a un dogma así revelado por Dios, para todos los teólogos y para todo católico, constituye no la reivindicación legítima de un derecho sino el pecado formal de infidelidad. El primer deber de todo pensamiento creado es someterse al Pensamiento primero. "Cum homo a Deo tanquam Creatore et Domino suo totus dependeat et ratio creata increatae Veritati penitus subjecta sit, plenum revelanti Deo *intellectus et voluntatis obsequium* fide praestare tenemur... (credentes supernaturaliter) *non propter intrinsecam rerum veritatem*... sed *propter auctoritatem ipsius Dei revelantis*..." "Si quis dixerit rationem humanam ita *independentem* esse, ut fides ei a Deo imperari non posit: an. s." (*Concilio del Vaticano*, Denzinger, 10ª ed., 1789 y 1810.) El principio de autonomía bajo esta forma radical ha sido estudiado por los teólogos a propósito de

(1) E. Le Roy, *Dogme et Critique*, p. 15.
(2) *Ibid.*, p. 9.
(3) *Ibid.*, p. 7.

su realización típica: el pecado del ángel: "El ángel (caído) ha querido imitar de una manera perversa a Dios, deseando como fin último o beatitud, *lo que podía alcanzar por las solas fuerzas de su naturaleza,* y apartándose de la *beatitud sobrenatural,* que no podía obtener sino por la *gracia de Dios* (1)." Lo que el alma moderna ya no conoce lo bastante, lo que es gravemente culpable de no conocer más, es que Dios es Dios y que nosotros por nosotros mismos no somos sino nada.

Como en el pasado, Dios permanece siempre El que es y nosotros los que sin El nada somos. Si en la reivindicación de nuestros derechos olvidamos la Gloria de Dios, El no deja de pensar en ella y de querer hacerla nuestra asimilándonos a El. Porque nos quiere de El a su manera y no según la nuestra, vela sobre su Palabra sagrada, la Iglesia no puede paliar su tono, no puede cambiar una iota de la misma, "el cielo y la tierra pasarán, pero esta palabra no pasará (2)", "locura para los que se pierden, fuerza divina para los que se salvan (3)". Por idéntica razón, Dios vela sobre su ciencia, la teología, le prohibe ser demasiado humana, la defiende frente a las ideas en boga de cierto respeto que no sería en el sentido escriturístico de la palabra sino "stultitia" o respeto humano. La conduce siempre a sus principios cuya evidencia El solo tiene naturalmente y cuya intuición constituirá nuestra vida eterna. Ante las alteraciones del dogma el teólogo moderno debe conservar la absoluta franqueza de los Padres y de los teólogos antiguos; en el ardor con que se proclama el principio de autonomía está obligado a ver lo que se llama, con su verdadero nombre, no siempre el orgullo intelectual sino el temor de lo sobrenatural. Tenemos temor de no pertenecernos ya más si Dios llega a ser el dueño absoluto en nosotros. No llegamos a comprender que no seremos verdaderamente liberados sino en la medida en que Dios esté en

(1) S. TOMAS, I, q. 63, a. 3.
(2) Mat., XXIV, 35.
(3) I *Cor.*, I, 18.

nosotros y reine allí. Sólo el santo que renuncia a toda autonomía frente a Dios es plenamente libre. Así como la gracia intrínsecamente eficaz, lejos de violentarnos, nos hace libres, en el sentido entendido por Santo Tomás (I, q. 83, a. l, ad 3um), del mismo modo la Revelación disipa en el propio entendimiento especulativo las obscuridades y las dudas, si queremos recibirla no a medias, sino total, con esa pasión ardiente de la Verdad que nos arranca de nosotros mismos para perdernos en Dios. Sólo entonces comprenderemos las múltiples relaciones de las cosas y podremos, sin hacerles violencia, unir entre sí *las verdades.* La posición contraria lo hace entender mejor: "El hombre separado de *la Verdad,* porque tiene temor de ella, compone una parodia satánica de unidad; no habiendo querido unir lo que está unido, conciliar lo que es conciliable, trata de unir lo que es necesario y eternamente contradictorio..., resbala insensiblemente por esa indiferencia glacial, plácida y tolerante, que de nada se indigna, porque no ama nada, y que se cree dulce porque está muerta. Hecho neutral entre la verdad y el error, cree que *domina* a una y otro(1)." La autonomía absoluta que prepara, como la del hijo pródigo, las peores servidumbres y las postreras decadencias, está en el polo opuesto de la libertad intelectual de los santos, de los grandes contemplativos; ella tiene como fórmula suprema; "La verdad inmutable no existe, sería contraria a la libertad del espíritu. Nada es, todo se hace, y en el devenir se identifican las contradictorias, el ser y el no ser, el bien y el mal (2)." Esta prudente filosofía, esta dulce tolerancia, reproducen a su manera el sosiego de la caridad; simpatizan con todas las religiones (3);

(1) HELLO, *L'Homme,* capítulo sobre "la Unidad". París, Perrin, 1894.
(2) ¿No es éste el incesante *leitmotiv* de la "filosofía nueva", que quiere reemplazar *el Ser con el devenir?* Bergson, como antes de él Hegel, no es por lo demás más que un ejecutante. Hace mucho tiempo que está escrita la partitura; y hay que tener o haber tenido la fe sobrenatural para captar toda su profundidad.
(3) Encíclica *Pascendi.* (Denzinger, 2082.)

pero cuando Cristo llega a decir: "*Yo he venido al mundo, para dar testimonio de la Verdad; todo el que es de la verdad escucha mi voz*", no hallan, como Pilatos, sino una palabra que responder: "*¿Qué es la verdad?*" (JOAN., XVIII, 38.) Llegado a este punto, el hombre ni siquiera sabe el sentido del verbo implícito en todo juicio "*sí, sí, no, no*" (MATTH., V, 37), ya no ve en qué se opongan la afirmación y la negación: "Está escrito", dice San Pablo: "el Señor penetra las ideas de los sabios y conoce la vanidad de ellas. El prenderá a los sabios en su propia astucia". (I *Cor.*, III, 19.) Sin negar siempre el carácter absoluto de la Verdad, algunos nos dicen: "Lo importante ya no es saber si *Dios existe*, sino si el examen del problema de Dios es en verdad libre; por lo tanto, hay que estar tan *sinceramente* dispuesto a pasarse sin Dios si no se encuentra, como a aceptarlo si se encuentra." Lo mismo ha de ser evidentemente en lo tocante al examen de la existencia del *deber*. Sabemos lo que en realidad es esta independencia: "Quien no está conmigo, contra mí está." (MATTH., XII, 30.) Sin ir tan lejos sucédenos preferir la búsqueda de la verdad a la verdad misma. Como observa Pascal "agrada ver, en las disputas, la lucha de las opiniones; pero contemplar la verdad hallada, de ninguna manera... (como los) que pasan todo el día corriendo una liebre que no quisieron comprar (¹)". Esta frivolidad nos hace decir a veces que la Verdad divina es inútil y sin interés, si Dios nos la da "enteramente hecha", quisiéramos encontrarla nosotros mismos. Este es particularmente el vicio del subjetivismo, radicalmente incapaz de elevarse a la *objetividad de la caridad*, al amor de Dios *por sí mismo* y no *por nosotros*.

Tal es la razón de nuestra rotunda negativa; quizá se creerá que no es científica en el sentido moderno de la palabra, pero es *real y teológica* y eso basta.

En cuanto a la parte de la dificultad que merece consideración, pensamos que hemos respondido ampliamente

(¹) *Pensées*, 2a. ed. L. Brunschwicg, p. 389 y 392.

a ella. La autonomía del espíritu, en la medida en que es legítima, es incluso mucho más salvaguardada en la filosofía tradicional que en el pragmatismo que se nos proponía. Lo que es absolutamente contrario a la autonomía del espíritu es, en el orden natural, hacer depender sus afirmaciones más esenciales de las comodidades de la vida práctica, y no de la evidencia objetiva de la verdad. Respecto a este punto hasta vamos más lejos que Descartes que se contentaba con la evidencia subjetiva. Para que el espíritu sea verdaderamente autónomo, necesita la evidencia objetiva, o el ser evidente. Sólo entonces puede él afirmar con pleno conocimiento de causa, pues no afirma sino lo que percibe en el mismo ser. Si es así, Dios, para revelarse a nosotros, se ha servido sobre todo de las nociones primeras de nuestra inteligencia especulativa espontánea, ha reunido estas nociones en una proposición no evidente. Nos ha pedido que creamos en ella sobrenaturalmente porque procedía de El, y con tal fin nos ha dado la gracia. A continuación esta fe sobrenatural se ha explicitado conforme a las leyes de la autonomía del espíritu mediante la precisión de las primeras nociones, precisión dirigida por Dios y sancionada por El lo cual es conjuntamente su obra y la nuestra. Sólo así la palabra de Dios conserva su alcance objetivo; cualquier otra explicación, acabamos de verlo, la empobrece y la desnaturaliza. No es empobreciendo la palabra de Dios como se salvarán las almas; quiéraselo o no, así no se hará otra cosa que desazonarlas y perderlas. "*Quod si sal evanuerit, in quo salietur? Ad nihilum valet ultra, nisi ut mittatur foras et conculcetur ab hominibus*".

CAPÍTULO PRIMERO

CÓMO LAS FÓRMULAS DOGMÁTICAS SE HAN PRECISADO EN TÉRMINOS DOGMÁTICOS

§ 1. — *La precisión progresiva de las fórmulas dogmáticas*

Quédanos por examinar, pues, si es cierto decir que las fórmulas dogmáticas, aun cuando estén expresadas en lenguaje filosófico, deben ser interpretadas como escritas en lenguaje vulgar. No pondremos obstáculos en admitir que la fe *puede* expresarse en términos de sentido común (la fórmula de fe de los primeros fieles no contenía ningún término técnico): si las nociones del sentido común, definiciones nominales (aquello en lo que piensa todo el mundo cuando se pronuncia tal palabra), contienen confusamente una definición real verdadera, *quid rei,* pueden traducir analógicamente la realidad divina. Pero precisamente por esta razón, todo sistema filosófico que rompe con el sentido común, como el fenomenismo o la filosofía del devenir, todo sistema que rehusa un alcance ontológico a las nociones primeras de ser, de substancia, de cosa, etc..., no podrá servir para precisar la fórmula dogmática primitiva, para formular o pensar filosóficamente el dogma. Y si por cualquier razón la fórmula primitiva de sentido común necesita ser precisada, ello no podría ser sino recurriendo a esa filosofía del ser que Bergson llama "la metafísica natural de la inteligencia humana", y la que no es en realidad sino el prolongamiento natural de la inteligencia espontánea. ¿Por qué no sería ésta la metafísica de los Concilios?

Este problema se reduce al de la evolución del dogma después de la muerte de Cristo y de los Apóstoles. Todos los teólogos católicos definen esta evolución dicien-

do que no acontece en la realidad conocida, ni en la revelación que de ella nos ha sido hecha por Dios, sino en el conocimiento que poseemos de ella; y el progreso de nuestro conocimiento consiste, dicen, en un tránsito de lo implícito a lo explícito. No dicen los teólogos católicos: tránsito de la potencia al acto, ni siquiera de lo virtual a la actual, sino de lo actual implícito a lo actual explícito. La fe de la Iglesia primitiva no tenía una extensión menor que la nuestra, nosotros no conocemos *más* cosas, sino las mismas cosas de un modo más preciso. Se han dado diversas analogías de este progreso: la de la semilla que más bien hace pensar en un tránsito de la potencia al acto; la del fermento, que es menos grosera bajo ciertos aspectos. Convendrían más las analogías tomadas del orden del conocimiento. Se podría dar como ejemplo la misma filosofía preparada por Sócrates, desarrollada por Platón, sistematizada por Aristóteles, retomada más tarde por Santo Tomás. Pero ésta todavía es una analogía insuficiente, hay en ella tránsito de lo virtual a lo actual, como sucede en el desarrollo no ya del dogma sino de la teología; la teología deduce *conclusiones nuevas*, que no estaban sino virtualmente contenidas en los artículos de la fe. La verdadera analogía del desarrollo del dogma es el progreso que hemos comprobado en el conocimiento de los primeros principios racionales o también en el conocimiento de las nociones de libertad, de espiritualidad... Todo el mundo posee los primeros principios, son como la misma estructura de la razón, pero el vulgo no podría formularlos; ha sido necesario el esfuerzo de los filósofos para encontrar esta fórmula precisa, para determinar las relaciones de dependencia de estos diferentes principios respecto al principio supremo, el principio de identidad. Hay un progreso real desde la simple adhesión del sentido común hasta el libro IV de los *Metafísicos* consagrado por Aristóteles al principio de contradicción; pero este progreso real no es más que un tránsito de lo actual implícito a lo actual explícito. Los mismos principios son explicados. Asimismo, todo hombre tiene conciencia de su libre arbitrio, se siente dueño de sus actos, dueño de obrar o de no obrar. Tiene una idea no *obscura* sino *clara* de la libertad, en el sentido de que le basta para hacerle reconocer lo que es libre y lo que no lo es. Pero esta idea clara permanece no obstante *confusa* en sí misma, no será *distinta* sino cuando la razón filosófica determine su comprehensión y la defina vinculándola al ser. El *dominio de sí*, que todo el mundo afirma, provendrá entonces de la *indiferencia* dominadora de la voluntad frente al bien parcial, indiferencia fundada en el conocimiento del bien universal y del abismo infinito que lo separa de un bien limitado.

Así es cómo debemos concebir la evolución dogmática, al menos en cuanto a los dogmas fundamentales que, como los de la Trinidad y la Encarnación, han sido desde los primeros tiempos objeto de *fe explícita* y expresados en términos de sentido común. La explicitación de la fórmula de los mismos ya clara no ha sido sino un tránsito de lo confuso a lo distinto (1). Desde entonces,

(1) En cuanto a otros dogmas, como la infalibilidad del Papa o la Inmaculada Concepción, que no han sido objeto de *fe explícita* desde los primeros tiempos, ha habido tránsito no de lo *confuso* a lo *distinto*, sino de lo *obscuro* a lo *distinto*. La infalibilidad del Papa estaba contenida obscuramente en el dogma de la infalibilidad de la Iglesia y en el del primado de los sucesores de San Pedro. Igualmente la Inmaculada Concepción estaba contenida en la plenitud de gracia atribuída por el arcángel Gabriel a María. Así, en el orden natural, la certidumbre de la objetividad de nuestros conocimientos contiene la certeza de que el *objeto formal de la inteligencia es el ser*, pero esta última proposición no es conocida claramente, sino tan sólo de un modo obscuro por el vulgo, al paso que éste conoce claramente la libertad. Asimismo, como dice Leibnitz (*Nouv, Ess.*, l. II, c. 29), el vulgo tiene un conocimiento *obscuro* de las diversas especies de plantas, el jardinero tiene un conocimiento *claro* de las mismas, el botánico un conocimiento *distinto*. Danse otros ejemplos de este desarrollo en los sacramentos; así es cómo el dogma de los tres caracteres sacramentales es una explicitación de la práctica de la no repetición de tres sacramentos. No hay un hecho más com-

se debe pensar que esta precisión es hecha mediante un recurso natural a esa filosofía del ser que es el prolongamiento natural del sentido común. Desde este punto de vista, ¿por qué los términos de ciertas proposiciones definidas sobre la distinción real de las personas divinas o sobre la unión hipostática deberían mantenerse en los estrictos límites en que se mueve la inteligencia espontánea? Por lo demás, ¿quién fijará exactamente esos límites, quién dirá donde acaba exactamente el sentido común y dónde comienza esa "metafísica natural" que es su prolongamiento y su justificación?

Si se quiere tener una idea exacta de la naturaleza del progreso del dogma, se puede comparar la fórmula primitiva de los dogmas de la Trinidad y de la Encarnación con las fórmulas subsiguientes destinadas a esclarecer su sentido y a desarrollarlo ante las alteraciones de las herejías. La definición del Concilio de Viena sobre el alma, forma del cuerpo, y la del de Trento sobre la transubstanciación, también nos darán alguna luz.

§ 2. — *Las fórmulas dogmáticas de la Trinidad*

La confesión de fe en la Trinidad en su simplicidad primitiva estaba concebida así: "Credo in unum Deum Patrem omnipotentem, et in Jesum Christum Filium ejus unicum Dominum nostrum, et in Spiritum Sanctum." Es éste el núcleo del símbolo que se exigía en la recepción del bautismo y la simple reproducción de la fórmula bautismal dada por Nuestro Señor Jesucristo a sus Apóstoles. Las herejías de los tres primeros siglos se han apartado del verdadero sentido de esta fórmula. Han tomado tres direcciones: Unos, insistiendo harto exclusivamente sobre la unidad de Dios, negaban la distinción real entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo; ésta fué la herejía de Sabelio. Otros, por el contrario, insistían sobre la distinción del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo hasta el punto de hacer del Hijo y del Espíritu Santo seres inferiores al verdadero Dios; ésta fué la herejía de Arrio y la de Macedonio. Otros, finalmente, llegados más tarde, los triteístas, mantenían la distinción y la igualdad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, pero viendo en ellos tres dioses. El Concilio de Nicea precisó el dogma contra los arrianos, no sólo de un modo *negativo*, mediante un anatema, sino de un modo *positivo*, agrandando el símbolo apostólico por el desarrollo de la idea de filiación o de generación. El símbolo de Nicea está concebido así: "Et in unum Dominum, Jesum Christum Filium Dei, qui ex Patre unigenitus generatus, hoc est ex substantia Patris, Deum ex Deo, Lumen ex lumine, Deum verum ex Deo vero, genitum, non factum, consubstantialem (ὁμοούσιον) Patri, per quem omnia facta sunt, et quae in coelo et quae in terra." Viene luego el anatema que rechaza la diferencia de substancia y el origen temporal del Hijo. El I Concilio de Constantinopla precisó el dogma contra los macedonios respecto al Espíritu Santo. La doctrina ya había sido fijada contra los triteístas por la carta dogmática del Papa Dionisio y por los anatemas del Papa Dámaso. El II Concilio de Constantinopla (553), en su primer canon, excluye las tres herejías precedentes: "Si quis non confitetur Patris et Filii, et Spiritus Sancti *unam naturam* sive substantiam, et unam virtutem et potestatem, et *trinitatem* consubstantialem, unam deitatem *in tribus subsistentiis sive personis* adorandam, talis anathema sit." (Denzinger, 10ª ed., 213.) Debe notarse que este anatema no sólo determina el sentido negativo del dogma mediante la ex-

plejo como el de la administración de un sacramento: se puede considerar el sacramento en sí mismo como signo, en sus elementos, en sus efectos, en su relación con Dios y con Cristo, en relación finalmente con el ministro y con el sujeto y con las condiciones requeridas en uno y otro. De este modo se podrá, mediante la explicitación del contenido de este hecho muy complejo, deducir una multitud de definiciones.

Hemos tratado con mayor amplitud esta cuestión de la evolución del dogma en otra parte, *de Revelatione*, t. I, p. 18-20, p. 185-190.

clusión de las herejías; sino que determina lo que positivamente ha de creerse. La fórmula dogmática lleva en adelante los nombres abstractos de *naturaleza* o *substancia* (μίαν φύσιν ἤτοι οὐσίαν) y los nombres concretos *tres subsistencias* o *personas* (ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν ἤγουν προσώποις).

El símbolo llamado de San Atanasio (probablemente del siglo v) resume toda la doctrina de la Trinidad enseñando que no se debe ni confundir las personas, *neque confundentes personas,* ni separar la substancia, *neque substantiam separantes.* Los atributos de la esencia convienen a cada persona, pero no deben ser multiplicados no de otra suerte que la misma substancia. En la era patrística el símbolo más completo del dogma de la Trinidad es el del XI concilio celebrado en Toledo en 675. "El refleja", dice Scheeben([1]), "toda la parte técnica del dogma tal como éste se ha desarrollado en las luchas contra las herejías." Aquí tenemos ya no sólo los nombres abstractos de "naturaleza" o "substancia" y los nombres concretos de "persona" o "subsistencia"; sino que lo que distingue a las personas unas de otras son *relaciones*([2]). Es de fe que en Dios hay relaciones reales. El símbolo de Toledo dice expresamente: "In relativis vero personarum nominibus Pater ad Filium, Filius ad Patrem, Sanctus Spiritus ad utrosque refertur; quae cum *relative tres personae dicantur,* una tamen natura vel substantia creditur. Nec sicut tres personas, ita tres substantias praedicamus, sed unam substantiam, tres autem personas. Quod enim Pater est, non ad se, sed ad Filium est; et quod Filius est, non ad se, sed ad Patrem est; similiter et Spiritus Sanctus non ad se, sed ad Patrem et Filium relative refertur:

(1) *La Dogmatique,* t. II, § 106; las fórmulas dogmáticas de la Trinidad.

(2) San Gregorio Nacianceno, San Gregorio Niceno, San Agustín, ya habían mostrado que la unidad de naturaleza no era conciliable con la distinción real de las personas sino reduciendo las personas a relaciones subsistentes. Cf. JANSENS, *De Deo Trino,* p. 221.

in eo quod Spiritus Patris et Filii praedicatur. Item cum dicimus "Deus", non ad aliquid dicitur, sicut Pater ad Filium, vel Filius ad Patrem, vel Spiritus Sanctus ad Patrem et Filium, sed ad se specialiter dicitur Deus... *In relatione* enim personarum *numerus* cernitur; in divinitatis vero substantia, quid numeratum non comprehenditur. Ergo in hoc solum numero insinuant, quod *ad invicem sunt;* et in hoc numero carent, quod *ad se* sunt." (Denzinger, 278-280.) Esta doctrina, que será reproducida por el Concilio de Florencia, es sin discusión alguna la expresión de un punto de fe definido. A continuación el IV Concilio de Letrán trae aún una nueva precisión. En su definición *contra abbatem Joachim,* junto a su símbolo, afirma la identidad real de la substancia divina con cada una de las personas, lo que excluye una división de la substancia en las diversas personas: "Quaelibet trium personarum est illa res, videlicet substantia, essentia seu natura divina... et illa res non est generans, neque genita, nec procedens, sed est Pater, qui generat, et Filius qui gignitur, et Spiritus Sanctus qui procedit: ut distinctiones sint in personis; et unitas in natura." (Denzinger, 432.) Finalmente, el *Filioque* es definido en los Concilios de Lión y de Florencia; y el *Decreto para los Jacobitas* da una exposición general de toda la doctrina de la Trinidad, que puede ser considerada como la última expresión del progreso dogmático: 1º, precisa la distinción real e indestructible de las personas fundándose en el origen de las mismas; 2º, su absoluta unidad, excepto en lo tocante a las relaciones ("Hae tres personae sunt unus Deus et non tres Dii, quia trium est una substantia, una natura, una divinitas, una immensitas, una aeternitas, *omniaque sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio*"); de esta unidad procede la circuminsesión de las personas y su igualdad; 3º, las tres personas son un solo Dios y un solo principio de todas las cosas. Este *Decreto* (Denz., 703) es una definición solemne, como lo indican las primeras palabras. "Sacrosancta Romana Ecclesia... firmiter credit, profitetur et

praedicat, etc..." La fórmula dogmática desarrollada trae, pues, en adelante, los conceptos de *naturaleza*, de *subsistencia, de relación.*

En la época moderna apenas hay que citar algo fuera de las declaraciones de la Iglesia contra Günther. Günther reconocía el origen divino del Cristianismó y la infalibilidad de la Iglesia; pero, según él, "en tanto que el progreso del espíritu humano no había permitido llegar a la plena inteligencia del Cristianismo, esta infalibilidad no había podido servir sino para hacer la mejor elección posible, entre las interpretaciones reinantes. Las interpretaciones propuestas infaliblemente por la Iglesia habían sido, pues, las que mejor se armonizaban con la civilización y las necesidades de la época. Todas las definiciones de los Concilios contenían así un poco de verdad; pero a medida que lo exigía la marcha del progreso, debían ser reemplazadas por otras más cercanas a la verdad absoluta y más conformes a la razón (1)." Modernista antes de la carta, Günther consideraba como superada la filosofía de los Padres y de los teólogos. Ellos no han sabido establecer, decía, la teoría del conocimiento que debe buscar sus fundamentos en la conciencia del *yo*. Descartes ha abierto el verdadero sendero. Desde este punto de vista moderno, la personalidad no puede consistir sino en la conciencia del *yo*. Desde entonces se impone una modificación en la concepción del dogma. Si Dios tiene conciencia de sí mismo por su esencia, no hay en él más que una sola persona. Si Dios se conoce, es pues, según Günther, por las tres personas que hay en él; ello es oponiéndose él mismo como sujeto, a sí mismo como objeto, y afirmando al propio tiempo la igualdad de este sujeto y de este objeto. De este modo se explicaría el misterio de la Santísima Trinidad. El sujeto que tiene conciencia de sí mismo sería la primera persona. El objeto que tiene conciencia de sí mismo sería la segunda persona. Finalmente, la conciencia de la igualdad de este sujeto y de este objeto constituiría la tercera persona. El acto de conciencia de sí o la intelección es así triplicado, para que haya tres personas, pero por eso la misma naturaleza divina es *triplicada*, pues ella se identifica con la intelección. De este modo ya no hay, según Günther, una unidad numérica de naturaleza y de intelección respecto a las tres divinas personas, sino sólo una unidad formal dinámica; la naturaleza divina es triplicada. "Deus se in seipso ut substantiam realem opponit, seu per emanationem duplicat (1)." A fin de explicar el prefacio de la Santísima Trinidad "non in unius singularitate personae, sed in unius Trinitate substantiae", Günther ha recurrido a esta exégesis: "Vox *unius* secundo loco non eodem sensu accipienda est sicut priori loco, sed euphoniae causa dicitur *unius substantiae* pro *ejusdem substantiae*, nam hic de *ternaria seu triplicata substantia* sermo est (2)."

(1) VACANT, *Etudes théol. sur les Const. du Concile du Vatican*, t. II, p. 283.

Con motivo de este error Pío IX escribió en su carta del 15 de junio al arzobispo de Colonia: "Noscimus in iisdem libris (Güntherianis) non pauca legi, quae a catholica fide sinceraque explicatione de *unitate divinae substantiae* in tribus distinctis sempiternisque Personis non minimum aberrant." (Denz., 1655.) Contra este triteísmo han sido formulados asimismo los tres cánones que se encuentran en el *esquema* del Concilio del Vaticano sobre el dogma de la Trinidad (3).

(1) Versión de C. FRANZELIN. Cf. *De Deo Trino*, th. XVIII, p. 289.
(2) GÜNTHER, *Propaed.*, II, p. 539. FRANZELIN, *op. cit.*, p. 297.
(3) *Collectio Lacensis*, t. VII, p. 1637. 1. "Si quis dixerit sicut tres personas, ita et tres essentias seu substantias in Deo esse, a. s. 2. Si quis dixerit, divinam substantiam non numero, sed specie seu qualitate unam eamdemque esse, a. s. 3. Si quis dixerit, Trinitatem unum Deum esse non propter unius substantiae singularitatem, sed propter trium substantiarum aequalitatem et personarum ad se invicem relationem, a. s."

§ 3. — *Las fórmulas dogmáticas del misterio de la Encarnación*

Se puede seguir un progreso análogo y paralelo comparando las fórmulas sucesivas del dogma de la Encarnación. La fórmula dogmática primitiva relativa a la persona del Salvador es la siguiente en el símbolo apostólico admitido en Occidente: "Credo... in Jesum Christum Filium ejus (Patris) unicum, Dominum nostrum, qui natus est de Spiritu Sancto et Maria Virgine"; en la forma occidental posterior se lee: "Qui conceptus est de Spiritu Sancto, natus ex Maria Virgine." Cuatro herejías sucesivas se apartaron del verdadero sentido de esta fórmula. Arrio dice: "La unidad de Dios nos obliga a admitir que el Logos es creado; este Logos preexistente no ha podido tomar en el seno de María y elevar a sí una naturaleza humana completa, sino tan sólo un cuerpo humano; parece absurdo soñar en la unión de dos espíritus creados en una sola persona." San Atanasio responde: "No hubiésemos sido rescatados, divinizados, si el Logos que se ha hecho carne no hubiese sido en su naturaleza el verdadero Logos de Dios." Y el Concilio de Nicea aumenta entonces el símbolo y después de haber afirmado en él que el *Hijo es consubstancial* al Padre, agrega: "Qui propter nostram salutem descendit, incarnatus est et *homo factus est.*" Apolinar, que participó en las luchas contra los arrianos, no quiso reconocer nada creado en la naturaleza espiritual de Cristo: "Si Cristo, decía, hubiese tenido un alma racional como la nuestra, no habría sido impecable y sus méritos no habrían tenido un valor suficiente para rescatarnos. Por lo demás, añadía, el Logos divino y un alma racional no pueden formar un ser único"; no quedaba, pues, sino afirmar que en Jesús el Logos divino reemplazaba al alma racional. El sentido del símbolo de Nicea fué entonces perfectamente explicado en un largo símbolo reproducido por el *Ancorat* de San Epifanio y extendido en Oriente hacia 374: "Credimus in Filium Dei...

qui... et homo factus est, hoc est *assumpsit perfectum hominem* (hoc est), *animam et corpus* et mentem et omne quidquid est homo, excepto peccato, non ex semine viri, nec ita ut in homine dumtaxat inesset, sed in seipsum effectam illam carnem transtulit, et in unam ac sanctam singularitatem conjunxit... homo perfectus esse voluit." (Denz., 13.) Nestorio, por reacción contra Apolinar, no se contentó con sostener la integridad de la naturaleza humana de Cristo, sino que hasta hizo de ella una persona particular al lado de la del Logos: "Si Cristo", decía, "ha nacido de María, quiere decir que no es de naturaleza divina; el Logos-Dios no ha podido nacer de una mujer, solamente habita en aquel que ha nacido de María." La Encarnación no era más que una simple unión moral de Dios y del hombre Jesús. El Concilio de Efeso aprobó los doce anatematismos de San Cirilo de Alejandría contra Nestorio. El segundo de estos anatematismos está concebido de la siguiente manera: "Si quis non confitetur, carni *secundum subsistentiam* (καθ' ὑπόστασιν) *unitum* Dei Patris Verbum, unumque esse Christum cum propria carne, eumdem scilicet Deum simul et hominem, A. S." Observemos también que este anatematismo no constituye tan sólo el sentido negativo del dogma mediante la exclusión del error de Nestorio; también determina su sentido positivo. En adelante es preciso creer ("si quis non confitetur...") positivamente en la *unión hipostática* de las dos naturalezas. Eutiques, adversario de Nestorio, se presentó como defensor de la teología de San Cirilo y de tal modo insistió sobre la unión (ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν) que llegó a perder de vista la dualidad de las naturalezas divina y humana; según él no había después de la unión más que una sola naturaleza divinohumana. El Concilio de Calcedonia definió entonces la distinción de las dos naturalezas y precisó la unidad de persona o hipostática: "Unum eumdemque Christum Filium Dominum Unigenitum, *in duabus naturis inconfuse...*, salva proprietate utriusque naturae *et in unam personam atque*

subsistentiam concurrente, non in duas personas partitum aut divisum..." El canon cuarto del Concilio de Constantinopla (653) reproduce estas expresiones. El Concilio de Letrán (649) condena a los monotelitas definiendo que en Cristo hay dos voluntades así como hay dos naturalezas. En adelante, el progreso dogmático puede ser considerado como acabado. El símbolo llamado de San Atanasio esclarece la unión hipostática por la muy alejada analogía de la unión del alma y del cuerpo. El símbolo de Toledo (675) determina con mayor exactitud las relaciones de Cristo con la Trinidad. El Concilio de Florencia, en su Decreto para los Jacobitas, resume todas las definiciones precedentes con una mirada retrospectiva sobre las principales herejías.

En la época moderna, en el siglo XIX, Günther juzga que la doctrina del Concilio de Efeso contra Nestorio responde a una filosofía arruinada en lo sucesivo ante los golpes del cristianismo kantiano. La filosofía moderna que hace consistir la personalidad en la conciencia del yo nos obliga hoy, según Günther, a reconocer en Cristo dos personas como hay en él dos conciencias, la una divina y humana la otra, pero dos personas muy íntimamente unidas. No hay unidad de persona, sino *unión dinámica* de las personas; Cristo como hombre tiene conciencia de estar subordinado al Verbo y de pertenecerle, y el Verbo tiene conciencia de obrar en Jesús. Esta doctrina de Günther fué considerada por los teólogos como una vuelta al nestorianismo; Pío IX declaró que no era menos falsa que su doctrina sobre la Trinidad: "In compertis pariter habemus, neque meliora, neque accuratiora esse, quae traduntur de unitate divinae Verbi personae in duabus naturis divina et humana." (Denz., 1655.) Asimismo se encuentran en los esquemas del Concilio del Vaticano tres cánones contra este error (1).

(1) "Si quis negaverit, humanam Christi naturam ita Deo Verbo esse unitam, ut Verbum in ea tanquam sibi propria facta subsistat, a. s." "Si quis unam personam Jesu Christi tanquam plures complectentem intelligat, duasque in mysterio Christi personas introducat, divinam et humanam, quae nexu indissolubili inde a conceptione conjunctae unam personam compositam efficiant, a. s." "Si quis tot necessario esse personas, quot sunt intellectus et voluntates, aut negata duplici in Christo persona negari humanae naturae perfectionem, a. s." *Collect. Lacens.*, t. VII, p. 1637.

§ 4. – *La definición del Concilio de Vienne sobre el alma forma del cuerpo*

Citemos finalmente una postrera definición que Günther creyó inconciliable con la filosofía moderna, la definición del Concilio de Vienne sobre el alma racional forma del cuerpo: "*Definientes*, ut cunctis nota sit fidei sincerae veritas ac praecludatur universis erroribus aditus, ne subintrent, quod quisquis deinceps asserere, defendere seu tenere pertinaciter praesumpserit, quo ***anima rationalis*** seu intellectiva non sit *forma corporis* ***humani per se et essentialiter***, tamquam *haereticus* sit censendus." (Denz., 481.) El IV Concilio de Constantinopla (869) ya había definido que el hombre no tiene otra alma fuera de su alma racional y había condenado a los apolinaristas que distinguían en el hombre el cuerpo, el alma animal y el alma racional. Esta enseñanza sobre la unidad del alma del hombre no era más que un corolario de los principios relativos a la Encarnación proclamados por el Concilio de Efeso y por el segundo Concilio de Constantinopla, según los cuales el Verbo había tomado una carne animada por un alma racional. También Pío IX declaró contra Günther y Baltzer que la doctrina que hace al *alma racional el principio de nuestra vida corporal* "no puede ser negada sin error en la fe". (Denzinger, 1655, nota 1.) "Esta verdad", dice Vacant, "ha sido negada por dos categorías de adversarios: los que juzgan que hay muchas almas en el hombre (gnósticos, maniqueos, Apolinar, Günther) y los que explican la vida vegetativa o sensitiva del hombre de distinto modo que por el alma racional (los mecanicistas, Malebranche, Leib-

nitz) (1)". Pero el Concilio de Vienne no se contenta con decir que el alma racional es principio de nuestra vida corporal; además de eso, afirma que "*el alma es per se et essentialiter forma* del cuerpo humano". Y en el pasaje que precede inmediatamente al que acabamos de citar, dice incluso: "*substantia animae rationalis vere ac per se humani corporis forma*". El V Concilio de Letrán repite la misma fórmula (Denzinger, 738) "vere per se et essentialiter humani corporis forma", y Pío IX la precisa aún, si ello es posible, calificándola de doctrina católica "vera, per se atque immediata corporis forma". (Denzinger, 1655.)

Mucho se ha discutido, hace unos cuarenta años, sobre el exacto sentido de la palabra *forma* en esta definición del Concilio de Vienne. Liberatore, en su libro *Du composé humain*, 1865 (p. 306) dice: "La Iglesia, en sus decretos, no define el sentido vago de una palabra para dejar a cada uno la libertad de atribuirle el sentido que le plazca. Ella no cae en este ridículo, y ¿el hecho de atribuírselo no sería ultrajar a la maestra suprema de verdad? La Iglesia define las cosas con términos y emplea los términos en el sentido comúnmente aceptado entre aquéllos a quienes habla. Por consiguiente, cuando se trata de términos científicos, la Iglesia los emplea en el sentido admitido por los doctores contemporáneos y quiere que la cosa definida en este sentido permanezca inmutable." Zigliara, en 1878, publicó su *De mente Concilii Viennensis*. Como Liberatore, concluía (Nº 136): "Patres Concilii Viennensis vocabulum *forma* usurparunt in sensu stricte scholastico (2)." Agregaba sin embargo que el Concilio ha tomado la palabra *forma* en un sentido co-

(1) *Etudes théologiques sur les Constitutions du Concile du Vatican*, t. I, p. 246.

(2) "Hanc thesim existimo evidentissime probatam: 1º ex tempore quo lata est praedicta definitio conciliaris; 2º ex scholasticorum unanimi auctoritate; 3o. ex scopo Concilii in tuenda veritate *unitatis substantialis* in homine, et in refutando errore *dualismi* in homine ipso." ZIGLIARA, *op. cit.*, nº 134.

mún a Santo Tomás y a Escoto. (Santo Tomás sostiene que el alma racional da al cuerpo humano no sólo el ser un cuerpo humano y viviente, sino también el ser un cuerpo y una substancia determinada, y considera al alma racional como la *única* forma del cuerpo. Escoto, por el contrario, admite una forma subordinada, llamada *forma de corporeidad.)* El Padre Palmieri (1) sostuvo que la definición, siendo conciliable con el tomismo y con el escotismo, también podía serlo con un *cierto atomismo* que hace al alma racional principio de la vida corporal. "El Concilio de Vienne", decía Palmieri, "ha querido definir el *hecho* de que el alma racional da la vida al cuerpo y no la *manera* con que el alma da la vida al cuerpo; ha indicado la manera comúnmente admitida al comienzo del siglo XIV (por información), pero no era esto lo que principalmente pretendía". La Iglesia respetó las numerosas obras en que estaba expuesto el sentir del P. Palmieri. Estas obras no han sido puestas en el *index*, y una carta que Pío IX hizo escribir el 5 de junio de 1877 al rector de la Universidad de Lila dice incluso que "las escuelas católicas pueden seguir en lo tocante a este punto diversos pareceres, y que la suprema autoridad de la Iglesia nunca ha dado un juicio que favoreciese a uno de estos pareceres con exclusión del otro". ("Quoniam suprema Ecclesiae auctoritas nunquam pro altera judicium tulit, quod alteram excluderet (2).") La Iglesia, dice esta misma carta, obliga tan sólo a reconocer el principio teológico de "la unidad substancial de la naturaleza humana, que está compuesta de dos substancias parciales, el cuerpo y el alma racional", y siempre ha condenado a los autores que sostenían, como hace Günther, que en el hombre hay un principio de vida distinto del alma racional.

Bastan estos tres ejemplos de fórmulas dogmáticas. La

(1) *Institutiones philosophicae*, t. II.

(2) VACANT, *op. cit.*, p. 261. Esta carta también es citada en ZIGLIARA, *op. cit.*, nº 251.

fórmula desarrollada del dogma de la Santísima Trinidad trae los conceptos de *naturaleza* o *esencia* o *substancia*, de *persona* o *subsistencia* (1) y de *relación* (cada persona divina es una relación subsistente). La fórmula desarrollada del dogma de la Encarnación trae también los conceptos de *naturaleza* o *esencia* o *subsistencia*, de *persona* o *subsistencia*, de *unión hipostática* o unión de dos naturalezas en una sola y misma persona o subsistencia. La definición del Concilio de Vienne sobre el alma racional afirma finalmente, por lo menos, que el alma racional es principio de la vida del cuerpo humano.

La noción de substancia, por lo que toca a la substancia corporal, todavía será precisada por las definiciones de los Concilios de Florencia y de Trento sobre la transubstanciación. "Si quis dixerit in sacrosancto Eucharistiae sacramento remanere substantiam panis et vini una cum Corpore et Sanguine Domini nostri Jesu Christi, negaveritque mirabilem illam et singularem *conversionem totius substantiae* panis in Corpus et totius substantiae vini in Sanguinem, *manentibus dumtaxat speciebus* panis et vini, quam quidem conversionem catholica Ecclesia aptissime transubstantiationem appellat, A. S." (*Trid.* Denz., 884.) Esta última definición supone que la substancia corporal es distinta de su cantidad, de su extensión, y de la ley de sus fenómenos, puesto que después de la consagración ya no existe la substancia del pan, mientras que su cantidad permanece así como también sus cualidades con sus propiedades naturales (2).

(1) El término *subsistencia*, que traduce en los Concilios a ὑπόστασις, es el equivalente del término concreto *persona*. Sólo más tarde, en el lenguaje teológico, llegará a ser el equivalente del término abstracto *personalidad*. Cf. DE REGNON, *Etudes sur la Sainte Trinité*, t. I, pp. 243 y 265.

(2) Esta es la doctrina común de los teólogos contra ciertos cartesianos: "Physica accidentium realitas *ad minus theologice certa est, imo ad fidem pertinere videtur.*"

CAPÍTULO SEGUNDO

¿LAS FÓRMULAS DOGMÁTICAS ASÍ PRECISADAS QUEDAN AL ALCANCE DEL SENTIDO COMÚN?

¿Estas fórmulas dogmáticas así precisadas quedan al alcance del sentido común? Sí, en una cierta medida, si el sentido común es por cierto lo que hemos dicho: la filosofía del ser en estado rudimentario. No, si es tan sólo "una organización utilitaria del pensamiento con miras a la vida práctica".

§ 1. — *Las fórmulas dogmáticas así precisadas no están al alcance del sentido común si éste no es más que una organización utilitaria del pensamiento con miras a la vida práctica*

Si como quiere Le Roy, "las nociones de substancia, de causa, de relación, de sujeto", no son sino "reificaciones y símbolos (1)" de la inteligencia espontánea con miras a la acción, si la *substancia* o la *cosa* no es más que una *entidad verbal* por la cual el sentido común reifica e inmoviliza el flujo universal de los fenómenos o de las imágenes cualitativas, cae de su peso que las fórmulas dogmáticas que contienen estas nociones no nos hacen conocer directamente la realidad divina, sino que "nos la notifican tan sólo bajo las especies de la reacción vital que le corresponde en nosotros (2)". "Dios es personal quiere decir: compórtate en tus relaciones con Dios como en tus relaciones con una persona humana (3)." "La fórmula dogmática no lleva implícito sino un pensamien-

(1) "Revue de Métaphysique et de Morale", julio de 1899, p. 392.

(2) "Revue du Clergé français", oct. de 1907, pp. 212-214.

(3) "Quinzaine", 1905: *Qu'est-ce qu'un dogme?*

to enteramente práctico, y la realidad divina sólo contiene, bajo una u otra forma, el modo de justificar como racional y saludable la conducta prescrita (1)." El sentido positivo del dogma no tiene más que un valor práctico determinado en su fondo por la actitud que puede permitir frente a Dios, en lugar de estar determinado por la misma realidad divina.

Pero, no es tal el sentido que la Iglesia da a las fórmulas de sus dogmas. A los que dudaban de ello, acaba de recordárselo condenando por el decreto *Lamentabili* del 3 de julio de 1907 esta vigésimo sexta proposición: "Dogmata fidei retinenda sunt tantummodo juxta *sensum practicum*, id est tanquam norma praeceptiva *agendi*, non vero tanquam norma *credendi*." El Santo Oficio no puede referirse a un pragmatismo quimérico que no admitiría ninguna correspondencia entre este "sensus practicus" y la realidad divina; se refiere a un pragmatismo existente que procuraba no dar sino un sentido práctico a los dogmas más especulativos.

Para la Iglesia, Jesús ES Dios; aquí como en cualquier parte el verbo *ser* tiene un alcance objetivo. Si la Iglesia no hubiese creído en el valor ontológico de los términos de la Revelación; ¿cómo habría recurrido para precisarlos a términos metafísicos; cómo "a causa de estos términos metafísicos habría resistido hasta la muerte, se habría resignado a los cismas más dolorosos, habría llegado hasta a anatematizar la memoria de uno de sus pontífices (2),

(1) "Revue du Clergé français", art. citado.

(2) El III Concilio ecuménico de Constantinopla condenó al difunto papa Honorio I por haber favorecido a la herejía monotelita; el papa San León II, los concilios ecuménicos séptimo y octavo, repitieron esta condenación. El autor de la herejía monotelita, Sergio, patriarca de Constantinopla, había escrito a Honorio que sería muy duro convertir en apóstatas a millones de cristianos por una sola palabra "*una sola operación en Cristo*"; agregaba que lo mejor que podía hacerse era "no hablar ni de una ni de dos operaciones". El papa Honorio accedió a este consejo, no vió en la oposición hecha a Sergio, en nombre de la tradición, sino una inútil disputa de palabras, y prohibió hablar

culpable tan sólo de no haberse pronunciado con bastante claridad sobre un punto de especulación cristológica que parecería muy secundario a los simbolistas de nuestros días? (1)" Harto oportunistas había entre sus hijos para aconsejarle el silencio sobre la doctrina de Sabelio, sobre las de los semiarrianos, de Eutiques o de Sergio. Sabelio, como más tarde Kant, no quería admitir sino una *distinción de razón* entre las personas divinas y no ver en ellas sino tres funciones o tres papeles de Dios respecto a la humanidad. ¿Para qué definir la *distinción real* si el dogma no nos hace conocer la realidad divina? ¿Por qué tantos tratados de los Padres y de los Doctores que tienen como único fin establecer que esta distinción real no introduce *ninguna imperfección en Dios*? ¿Por qué tantos trabajos parecidos sobre la unión hipostática? ¿Para qué recurrir al *concepto de relación* y definir que en Dios hay relaciones reales a fin de rechazar la evidente contradicción en la que Sabelio quería acorralar a los ortodoxos? ¿Por qué todos los teólogos escolásticos han tratado del fundamento metafísico de la analogía de los nombres divinos? ¿Por qué esos largos trabajos sobre la semejanza y la desemejanza que existen entre las relaciones divinas y las relaciones accidentales de las creaturas? ¿Por qué el Concilio de Reims habría condenado a Gilberto de la Porrée que admitía una distinción real entre la esencia divina y las relaciones? ¿Por qué más tarde condenar a Günther? ¿Por qué, finalmente, el Concilio del Vaticano, teniendo que definir el objeto de

sea de una, sea de dos operaciones. Este acto del papa Honorio tuvo el desgraciado resultado de favorecer el monotelismo. La herejía de Sergio no llegaba hasta confundir las dos naturalezas en Cristo, a no admitir sino una operación divino-humana, pero subordinaba de tal modo la voluntad humana de Cristo a su voluntad divina que la primera ya no conservaba ninguna actividad particular; lo cual era contrario a la misma palabra de Cristo: "Non sicut ego volo, sed sicut tu." Matth., XXVI, 39.

(1) P. ALLO, *Tres conceptions philosophiques du dogme*. "Revue Thomiste", 1905, p. 263.

la fe, habría escrito: "Hoc quoque perpetuus Ecclesiae catholicae consensus tenuit et tenet *duplicem esse ordinem cognitionis*, non solum principio, sed objecto etiam distinctum: *principio quidem*, quia in altero naturali ratione et altero fide divina cognoscimus; *objecto* autem, quia praeter ea, ad quae naturalis ratio pertingere potest, *credenda nobis proponuntur mysteria in Deo abscondita*, quae nisi revelata divinitus, innotescere non possunt?" El objeto de nuestra fe son las verdades ocultas en Dios, que no pueden ser conocidas a menos que Dios las revele y que el Espíritu Santo nos ha revelado. "Spiritus enim omnia scrutatur, etiam *profunda Dei*", recuerda el Concilio. En el cielo, dice también, tendremos la visión intuitiva de esta misma verdad, "quam praedestinavit Deus ante saecula in gloriam nostram"; ella permanece envuelta como en una especie de niebla en tanto que estamos alejados de Dios durante esta vida mortal, "quasi caligine obvoluta, quamdiu in hac mortali vita *peregrinamur a Domino; per fidem enim ambulamus et non per speciem*" (C. Vat. Denz., 1796). Si el dogma no tiene más que un sentido práctico, ¿cómo ha podido decir el mismo Concilio que "la razón iluminada por la fe adquiere por don de Dios *alguna inteligencia muy fructuosa* de los misterios, tanto por *la analogía* de las cosas que naturalmente conoce como por la vinculación de los misterios entre sí y con el último fin del hombre?"

Recordemos que Cristo, durante su vida mortal, tenía la visión beatífica: negarlo sería por lo menos temerario; ¿cómo pretender entonces que la verdad que nos enseñaba estuviese desprovista de valor ontológico? No olvidemos tampoco los fenómenos más elevados de la contemplación mística, las visiones intelectuales de la Santísima Trinidad de las que en varias oportunidades habla Santa Teresa, visiones que hacen comprender la distinción real de las personas divinas y su circuminsesión de un modo mucho más profundo que como pudiera hacerlo la teología especulativa: "Habiendo acabado de comulgar el día

de San Agustín", dice la santa, "yo no sabré decir cómo, se me dió a entender, y casi a ver, sino que fué cosa espiritual y que pasó presto, cómo las Tres Personas de la Santísima Trinidad, que yo traigo en mi alma esculpidas, son una... El Señor me hizo comprender que siendo las Tres personas una misma cosa, sin embargo son distintas (1)".

§ 2. — *Por qué las objeciones de Le Roy contra la doctrina tomista de la analogía no están fundadas. El fundamento de esta doctrina*

A estos argumentos de autoridad contra la concepción pragmatista, nominalista o empirista del dogma, se agrega el argumento racional que fundamenta el *valor analógico de los nombres divinos* o de los conceptos que expresan las perfecciones *simpliciter simplices*, cuya razón formal no implica ninguna traza de imperfección. Le Roy discute el valor de esta prueba en las páginas que ha escrito sobre la noción tomista de la analogía (*Dogme et critique*, pp. 96-99, 138-147), pero las objeciones aducidas por él muestran que se ha contentado con leer muy rápidamente la cuestión XIII de la *Suma teológica*, algunos pasajes correspondientes del *C. Gentes*, y que ignora el fundamento de esta doctrina de Santo Tomás (2). Este fundamento, como ha establecido el P. Gardeil (3), es el conceptualismo realista. Antes de preguntarse si nuestros conceptos de orden metafísico y moral (tercer grado de abstracción) tienen un valor analógico respecto a Dios,

(1) *Obras completas de Santa Teresa*, ed. M. Aguilar, Madrid, 1940 (Relaciones a sus confesores, p. 226.) En otro pasaje (p. 211) Santa Teresa describiendo esta visión intelectual dice: "Las Personas veo claro ser distintas, como lo veía ayer, cuando hablaba vuestra merced con el Provincial, salvo que ni veo nada, ni oigo, como ya a vuestra merced he dicho." Cf. también p. 217.

(2) Igualmente Desbuts, en su artículo *La notion d'analogie d'après saint Thomas d'Aquin*, "Annales de Phil. chrét.", enero de 1906.

(3) *La Relativité des formules dogmatiques*, "Revue Thomiste", 1904, p. 62.

es preciso saber evidentemente cuál es su valor respecto al *ser* que ellos representan de un modo inmediato. Pero se sabe que para el ferviente nominalista que es Le Roy, el concepto no es más que un "término medio (1)", una imagen común, residuo empobrecido de la experiencia; no traduce el ser funcional de las cosas que constituye, para un conceptualista realista, el objeto de la intuición abstractiva del entendimiento. Desde entonces, el recurso a los conceptos en el conocimiento religioso no puede ser para Le Roy, como no deja de decirlo, sino un recurso a la imaginación, un ingenuo antropomorfismo. Le Roy, como nominalista, está en desacuerdo con nosotros sobre el objeto propio de la inteligencia humana, el objeto que le conviene a ésta en cuanto *humana* (la esencia de las cosas sensibles), con mayor razón no ve lo que nosotros entendemos por el objeto formal y adecuado de la inteligencia humana, el que le conviene en cuanto es *inteligencia.* Este objeto es el *ser* en toda su universalidad. Es esto precisamente lo que fundamenta la posibilidad (la no repugnancia) de nuestra elevación al orden sobrenatural o de la visión beatífica (I, q. 12, a. 4); también es esto lo que fundamenta desde aquí abajo la posibilidad de un conocimiento analógico que verdaderamente alcance el ser de Dios.

La doctrina aristotélica y tomista de la analogía no es otra, en efecto, que la del ser concebido como un transcendental y no como un género. Muchas veces se han expuesto los pormenores de esta doctrina de la analogía sin indicar suficientemente lo esencial de la misma lo cual se encuentra ya en Aristóteles. "El *ser* y la *unidad*", decía el estagirita, "no son géneros a los cuales se añaden diferencias específicas extrínsecas (como a la animalidad se añade la racionabilidad), sino que es absolutamente necesario que la diferencia *sea* y que sea *una* (2)." El ser y

(1) Bergson, *Evolution créatrice*, p. 327.
(2) *Metaf.*, l. X, c. 1 (S. Th., lec., 1, *in fine);* l. IV (S. Th., lec., 1); l. XII, c. 4 (S. Th., lec. 4), etc.

la unidad empapan, pues, a eso mismo que diferencia a los seres, y convienen a los diversos seres κατ' αναλογιαν, *secundum proportionem* (1). Cada uno participa del ser *a su modo.* Lo mismo pasa con el bien (2), con lo verdadero, propiedades transcendentales del ser que lo acompañan en todas las categorías. El ser, la unidad, la verdad, la bondad, se atribuyen a la substancia, a la cantidad, a la cualidad, a la acción, etc.; se dice un buen fruto, un buen ciudadano, un buen talle, una buena cualidad, una buena acción, etc. El ser no es, pues, un núcleo común al cual se añadirían la diferencia propia de la substancia y la propia del accidente; siendo todavía ser estas diferencias, la palabra *ser,* en la substancia y en el accidente, no designa absolutamente la misma cosa, sino cosas proporcionalmente semejantes; la substancia es a su ser como el accidente es a su ser, cada uno *es a su modo.* Tal es la analogía del ser en las cosas finitas. Pero, la ley fundamental del ser y de nuestro pensamiento, el principio *de identidad,* nos obliga a afirmar que la realidad fundamental que se basta a sí misma no es el mundo *múltiple* y *cambiante,* sino una realidad absolutamente idéntica a sí misma, que sea al ser como A es A, *Ipsum esse,* puro ser o puro acto.

El mismo concepto de ser por el primer principio que encierra exige el *Ipsum esse* y se aplica, pues, analógicamente a él. Hay una semejanza de proporción entre el *Ipsum esse* y su existencia por una parte, y por otra entre la creatura y su existencia: cada uno *es a su modo.* En la creatura, la existencia es el acto de una potencia o esencia capaz de existir (modo creado); en Dios, la existencia es acto puro irrecepto (modo increado). Claro está que la razón formal de existencia de ningún modo implica de sí el modo creado, la mezcla de potencialidad o de imperfección. Lejos de ser incognoscible, el *Ipsum esse* es, pues, como dice Aristóteles, el primer inteligible τό πρῶτον

(1) *Post. Anal.*, l. II, c. 13 y 14.
(2) *Etic. a Nic.*, l. I, c. 6 (S. Th., lec. 6 y 7).

νοητοῦ (*Met.*, XII, c. 7). El es soberanamente bueno (τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον) porque siendo la plenitud del ser es el primer apetecible (τὸ πρῶτον ὀρεκτον) capaz de atraer todo a sí (I, q. 5). Es infinito, porque es puro ser sin límite de esencia (I. q. 7, a. 1).

Deben ser atribuídas analógicamente al *Ipsum esse* todas las perfecciones cuya razón formal no lleva implícita ninguna imperfeción. Estas perfecciones son, en efecto, las que se definen por *una relación inmediata al ser* o a uno de los trascendentales (la inteligencia por relación al ser, la voluntad por relación al bien, igualmente los atributos de la inteligencia y los de la voluntad); ellas deben ser, pues, trascendentales o análogas como el mismo ser, capaces como él de ser purificadas de toda potencialidad y de ser aplicadas formalmente *(formaliter eminenter)* a Dios. Más aún, como el ser, no están en *estado puro* sino en Dios; en la creatura están como manchadas por la mezcla de potencialidad o de imperfección.

El *Ipsum esse* debe ser inteligente a su modo, como el hombre lo es según el suyo. El hombre es inteligente en la medida en que es inmaterial, en la medida en que su forma, dominando la materia, el espacio y el tiempo, le permite conocer no sólo tal ser particular y contingente, sino el *ser*. Y como el hombre no es el ser, la inteligencia en él no es más que una potencia relativa al ser, intencional; es un accidente de la categoría cualidad, y la intelección humana no es sino un acto accidental de esta potencia. También el *Ipsum esse* es inteligente en la medida en que es inmaterial y como por definición es independiente no sólo de todo límite material y espacial, sino también de todo límite de esencia, no sólo es soberanamente inteligente sino que su inteligencia es la misma intelección, es decir el mismo ser en estado de suprema inteligibilidad, siempre actualmente conocido, un puro resplandor intelectual eternamente subsistente. No busquemos aquí la dualidad de sujeto y de objeto; ésta no proviene, dice Santo Tomás, sino de la potencialidad de

uno y otro (¹). Ya en nuestra intelección actual se identifican nuestra inteligencia y su objeto en cuanto conocido (²), en nuestro acto de reflexión se identifican la inteligencia cognoscente y la inteligencia conocida, en Dios se identifican la pura intelección y el puro ser que ésta piensa. Esto no es menos evidente si partimos del *Ipsum esse* como primer inteligible, y no ya como primer inteligente. Para ser acto puro desde todos los puntos de vista, debe ser desde toda la eternidad inteligible no sólo en potencia sino también en acto y aun entendido en acto *(intellectum in actu)*; pero lo inteligible siempre actual no es otra cosa sino la eterna intelección. "Ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις (*Met.*, XII, c. 9). Todo esto es mucho más cierto que las certezas más absolutas de las ciencias positivas, por la excelente razón de que nuestra inteligencia lo percibe inmediatamente en el ser, su objeto formal. Es pura luz intelectual. Esta atribución analógica de la inteligencia a Dios posee el rigor más absoluto: así como la razón formal de existencia es independiente del modo creado (límite de esencia, mezcla de potencialidad), así también la razón formal de intelección es independiente del modo creado que hace de la intelección el acto accidental de una potencia y la sitúa en una categoría, la categoría "cualidad", distinta de la categoría "substancia". En Dios la intelección es la misma naturaleza de Dios, es decir el mismo ser. (I, q. 14, a. 2 y 4.) Esta identificación del ser y de la intelección no es requerida, pues, sólo por una prueba *ex communibus* (porque no puede haber dualidad,

(¹) "Secundum hoc tantum sensus, vel intellectus aliud est a sensibili vel intelligibili, quia utrumque est in potentia." I, q. 14, a. 2.

(²) En efecto, la inteligencia no conoce el objeto sino en cuanto que *se hace* intencionalmente este objeto; "*fit* aliud in quantum aliud." Santo Tomás y Cayetano recuerdan con frecuencia la frase de Averroes "ex intellectu et intelligibili fit aliquid magis unum quam ex materia et forma"; la materia no *se hace* la forma, sino que solamente la *recibe*. "Anima, ut Averroes optime dixit in III *de Anima*, comm. v, non sic recipit cognoscibile ut ex eis fiat *compositum* cognoscens; sed ipsa anima efficitur ipsum cognoscibile, et sic facta in actu, agit." CAJETANO, in Iam, q. 79, a. 2, nº XIX.

multiplicidad en el Absoluto), sino que también es requerida *ex propriis*, por la razón formal de cada una de las dos perfecciones; el ser puro debe ser desde toda la eternidad inteligible en acto, y el puro pensamiento debe ser el ser puro actualmente conocido (1).

El *Ipsum esse* es soberanamente *viviente*, porque posee la acción más *inmanente* de todas y por consiguiente la más viviente, la intelección. Y esta acción hasta tal punto procede de él y de él solo que es el mismo. Ella no es la adhesión a una verdad exterior, es la misma verdad en estado de pensamiento siempre actual, siempre viviente. Dios, pues, no sólo es viviente, sino que es la Vida. (I, q. 18, a. 2). "Dios goza de esa felicidad que nosotros no conocemos sino por momentos. La vida está en él, pues la acción de la inteligencia es una vida, y Dios es la misma actualidad de la inteligencia; esta actualidad en sí misma considerada es su vida, perfecta y eterna. Por eso llamamos a Dios un viviente eterno perfecto ζῷον ἀΐδιον ἄριστον . La vida eterna pertenece, pues, a Dios, pues es Dios mismo." *(Met.*, XX, c. 7.)

Al *Ipsum esse* debe ser atribuída la *voluntad* especificada por ese trascendental que es el bien. La voluntad tiene como objeto el bien en cuanto conocido, sigue pues a la inteligencia como la inclinación natural inconsciente sigue a la misma forma, a la misma naturaleza de los seres inconscientes. En Dios la voluntad, no de otra suerte que la inteligencia, tampoco es potencia, es el mismo Acto de amor del Bien o el mismo Bien siempre actualmente amado. (I, q. 19, a. 1.) Cada uno de estos conceptos es análogo como el bien que es una propiedad del ser. El

(1) En cualquier otra parte la intelección tiene alguna imperfección que está acompañada de una cierta insatisfacción: la inteligencia querría tocar inmediatamente el ser sin tener que preguntarse sobre el valor de la representación mediante la cual lo alcanza. Esta insatisfacción común a toda inteligencia creada no desaparecerá sino en la visión beatífica (I, q. 12, a. 2); ella jamás ha existido en Dios, porque sólo en él la inteligencia existe en estado puro.

Ipsum esse es *libre* frente a todo lo creado, pues, siendo por sí mismo y por sí solo la plenitud del ser, la creación no añade nada a su perfección; sin embargo conviene que el Soberano Bien se comunique con la más absoluta libertad. (I, q. 19, a. 3.)

El *Ipsum esse* es *providente* porque su acción exterior que se extiende a todos los seres y a todas las fibras de los seres creados es esencialmente la de un agente inteligente. Pero el agente inteligente obra por un fin conocido que es la *razón* de ser de todos los medios que emplea. Por eso Dios ordena a todas las cosas a un fin supremo que es El mismo. La providencia, *ratio ordinis rerum in finem*, también es una perfección pura que se define por una relación a la razón de ser. (I, q. 22, a. 1.)

El *Ipsum esse* es *justo*, porque como es inteligente y bueno se debe a sí mismo el dar a cada ser todo lo que le es necesario para alcanzar el fin al cual lo llama. (I, q. 21, a. 1.) Amando necesariamente el Bien por encima de todas las cosas, también está obligado a hacer respetar los derechos imprescriptibles, y a reprimir la violación de los mismos. (I - II, q. 87, a. 1 y 3.)

El *Ipsum esse* es *misericordioso*, pues es propio del ser todopoderoso e infinitamente bueno dar a los demás, acudir en su ayuda, levantarlos de su miseria, hacer no sólo algo de la nada, sino sacar bien del mal, del pecado el arrepentimiento y el amor y un amor tanto más intenso cuanto más profundo era el pecado. Esta es la victoria de Dios y la razón que atrae "a la suprema riqueza hacia la suprema pobreza". "Pertinet ad misericordiam, quod aliis effundat et quod plus est, quod defectus aliorum sublevet. Et hoc *maxime superioris est.* Unde et misereri ponitur proprium Deo." (I, q. 21, a. 3. - II - II, q. 30, a. 4.)

Serían necesarios otros tantos artículos especiales para establecer claramente el valor analógico de cada uno de estos conceptos, por reducción al ser. Lo que acabamos de decir basta para mostrar que estas perfecciones absolutamente simples a causa de su relación inmediata con el

ser puro no comprenden en su razón formal nada potencial, y hacen abstracción del modo creado. *En su límite,* ellas se realizan purificadas de toda potencialidad y se identifican *ex propriis* y no solamente ex *communibus* con el acto puro.

En las recientes discusiones se hablaba sin cesar de la transposición de nuestras categorías a Dios. En realidad lo que se trasplanta a Dios no son las categorías o géneros supremos, que son unívocos, sino los trascendentales o análogos que dominan a todos los géneros. Esto es claro respecto al ser, a lo uno, a lo verdadero, al bien, y no es menos claro en lo tocante a la inteligencia, la voluntad, la libertad, las perfecciones intelectuales y voluntarias, cuya razón formal no reside en una categoría (substancia o cualidad) sino que se define por una relación inmediata al ser (1). "Dios", dice Santo Tomás, "no está en el género *substancia,* pues el nombre de substancia no sólo significa lo que es en sí, sino también la esencia que exige existir en sí y no en otra, sin ser con todo la misma existencia." (I, q. 3, a. 6, ad 1.) En cuanto a la *relación,* ésta no es en Dios un accidente y las más difíciles instancias contra el misterio de la Santísima Trinidad se resuelven cuando se muestra que el *esse in* de la relación en Dios es substancial.

No concebimos a Dios como un *hombre* cuyas proporciones se aumentarían hasta el infinito, sino como el *mismo Ser* y no le reconocemos sino los atributos que se derivan necesariamente de este concepto del *Ipsum esse.* No es esto un antropomorfismo. No concebimos a Dios a la imagen del hombre. Por el contrario, el hombre es a la imagen de Dios en cuanto que ha recibido una inteligencia que tiene por objeto el ser y sus leyes absolutas: "Signatum est super nos lumen vultus tui Domine." (Ps. IV, 7.)

Le Roy objeta que la proporción establecida por la

(1) Si nuestra inteligencia y nuestra voluntad están en *la categoría cualidad,* es en cuanto *facultades,* a causa de su modo creado, y no en cuanto inteligencia y voluntad.

analogía no ilumina la realidad divina, pues una proporción sólo esclarece y define cuando tres de los cuatro términos son conocidos independientemente de ella, y en el caso presente hay dos incógnitas: Dios y su atributo. Además, estas dos incógnitas no forman sino una objetivamente, puesto que en Dios todo se confunde. La verdadera fórmula de la proporción sería, pues, por ejemplo, la siguiente: "Dios es a Dios lo que la personalidad es al hombre." Una vez más la pretensión de comprender a Dios tal como es en sí conduciría al agnosticismo. *(Dogme et Critique,* p. 146.)

Sin que haga conocer la deidad tal como es en sí, como la ven los bienaventurados, la analogía de proporcionalidad: "Dios es personal (es decir subsistente, inteligente y libre) *a su modo,* como el hombre lo es *al suyo*", nos expresa algo de la realidad divina. Es falso que haya dos términos absolutamente desconocidos en las proporciones establecidas. Cuando en virtud del principio de identidad y del principio de razón de ser afirmamos la existencia del *Ipsum esse,* Dios es conocido en cuanto que lo que es sin ser por sí no se basta para ser, en cuanto que lo que es sin ser por sí debe tener una semejanza con lo que es por sí, en cuanto que corregimos la desemejanza afirmando necesariamente que la existencia en Dios es pura existencia, irrecepta. Todas estas afirmaciones tienen un valor *ontológico,* puesto que todas ellas son establecidas para hacer inteligible a lo real en función del ser, puesto que todas es X a su modo, como el hombre es inteligente a su modo; ellas son exigidas por el mismo concepto de ser. Cuando a continuación establecemos la proporción: el *Ipsum esse* en cuanto a los cuatro miembros de la proporción, hay dos de ellos conocidos inmediatamente (hombre e inteligencia), uno conocido analógicamente *(Ipsum esse),* y el derecho de afirmar la semejanza de las proporciones descansa en la evidencia de la relación inmediata que sustenta la razón formal de inteligencia con la razón formal de ser; captamos esta última relación no sólo *a posteriori* en la

experiencia, como dice Le Roy, sino también *a priori*, en el mismo ser; y como el ser es forzosamente análogo, también debe serlo la inteligencia. Luego, conocida analógicamente la inteligencia divina, se pasa a la voluntad, etc.

Se objeta que estas diversas razones formales, despojadas del modo creado, se identifican en la eminencia de la deidad. Pero esto, muy lejos de invalidar el valor analógico de los conceptos, es afirmado *ex propriis* por esos mismos conceptos precisamente en cuanto son análogos y purificados de toda potencialidad: el ser puro debe ser la intelección pura y no inteligible en potencia; de semejante manera la intelección pura debe ser el ser puro y no una reproducción intencional y por ello potencial del ser puro. Le Roy no comprende el *tránsito al límite* porque no ve que las perfecciones absolutamente simples tienen una relación inmediata con el ser, y que en el límite el ser es el *Ipsum esse* irrecepto; esto es en virtud del principio de identidad.

Pero si en lugar de admitir el conceptualismo realista, uno se contenta con el sensualismo nominalista, si de la inestabilidad de las apariencias sensibles convertidas en lo único real se infiere que el principio de identidad y de no-contradicción es una ley de la lógica pura y no de la realidad, lo real fundamental ya no es sino un devenir, y una contradicción realizada. De esa manera, evidentemente, el conocimiento conceptual analógico de Dios es vano. Por el contrario, admitido el principio de identidad como ley funcional de lo real, se dirá con Santo Tomás (I, q. 13, a. 6): "haec nomina (ens, bonitas, sapientia...) quantum *ad rem significatam* per nomen, *per prius dicuntur de Deo*, quam de creaturis, quia a Deo hujusmodi perfectiones manant. Sed quantum *ad impositionem nominis, per prius a nobis imponuntur creaturis*, quas prius cognoscimus". Maimónides negaba esta prioridad ontológica, para él "Dios es bueno" solamente significaba "Dios es causa de la bondad de las creaturas". "¿Por qué", responde Santo Tomás (art. 2), "no decir también «Dios es

animal» en cuanto que es causa de la animalidad, «corpóreo» en cuanto que es causa de la corporeidad?" Maimónides no comprendía en qué se diferencia la bondad, que es un trascendental, de un género. No hay sino un modo de ser cuerpo, de ser animal, son géneros a los cuales se añaden diferencias *extrínsecas*. Pero hay muchos modos de ser bueno, de ser verdadero, de ser uno, de ser ser. Pues estos trascendentales empapan a eso mismo que diferencia a los seres. Es cierto decir: este fruto es *bueno* a su modo (físicamente, desde el punto de vista del gusto), este hombre virtuoso es *bueno* a su modo (moralmente), Dios es *bueno* a su modo, (es decir, absolutamente). Para toda la Escuela, esta es una *denominación* no *extrínseca*, sino *intrínseca*. La atribución es formal, tan sólo el modo de la atribución es humano debido a que implica la oposición del sujeto y del predicado. Tan cierto es esto que Nuestro Señor llega a decir: "Nemo bonus nisi solus Deus". (Luc. XVIII, 19). Dios es bueno por sí mismo y sin limitación, al paso que nosotros, por nosotros mismos, somos lo que no es, el que se rehusa en lugar de darse, el que se debilita y vuelve a la nada. Por manera semejante, como nota aquí Santo Tomás, San Pablo se refiere a Dios como al Padre "ex quo omnis paternitas in coelis et in terra nominatur". (Ephes., III, 15.)

No podemos admitir que el sentir de Santo Tomás y el de Maimónides difieran "únicamente en cuanto a la manera de hablar (1)". La Escuela ha visto siempre una oposición absoluta entre ellos (2). Basta citar la conclusión del artículo II de esta cuestión XIII de la I Pars: "Cum igitur dicitur Deus est bonus, non est sensus, Deus est causa bonitatis, vel Deus non est malus, sed est sensus: id quod bonitatem dicimus in creaturis praeexistit in Deo: et hoc quidem secundum modum altiorem. Unde ex hoc

(1) SERTILLANGES, "Revue de Philosophie", febrero de 1906, p. 164.

(2) Cf. CHOSSAT, *Dictionnaire Apologétique de la foi catholique*, 4ª ed., art. *Agnosticisme*, p. 41.

non sequitur, quod Deus competat esse bonum, in quantum causat bonitatem; sed potius ex converso, quia est bonus, bonitatem rebus diffundit." Más tarde Eckard cayó en un error muy parecido al de Maimónides como lo prueba la proposición condenada: "Quod Deus non est bonus, neque melior, neque optimus; ita male dico, quandocumque voco Deum bonum, ac si ego album vocarem nigrum." (Denz., 528.)

No se lo podría repetir mejor en este tiempo de agnosticismo, *en cierto sentido conocemos mucho mejor a Dios que a los hombres con los cuales más íntimamente vivimos.* El hombre que me tiende la mano quizá se decide en el mismo instante a traicionarme, su gesto es quizás una mentira, puedo dudar de su palabra, de su virtud, de su bondad. Por el contrario sé con una ciencia absolutamente cierta, hasta por mi sola razón, que Dios no puede mentir, que es infinitamente bueno, infinitamente justo, infinitamente santo. Entre todos los seres es él a quien mejor conozco en cierto sentido, cuando recito meditándolo el *Pater*, así como es El quien mejor me conoce. Estamos más seguros de la rectitud de sus intenciones que de la rectitud de nuestro corazón.

Más aún, en cierto sentido, conocemos mejor la naturaleza divina que la naturaleza humana, y especialmente que las naturalezas animales o vegetales: un tomista que ha comentado una o dos veces el tratado *de Deo Uno* de Santo Tomás ha de poder vincular con el *Ipsum esse* todos los atributos divinos y mostrar la solidaridad de todas las tesis con esta proposición fundamental "in solo Deo essentia et esse sunt idem". Por cierto que es más difícil relacionar todo el tratado del hombre con la definición de la *razón.* ¿No decía Aristóteles que "las cosas divinas son más cognoscibles, más inteligibles *en sí mismas* que todas las demás *(maxime scibilia sunt ipsa prima et causae) pero que con relación a nosotros* son más difíciles de conocer *(quia a sensibus sunt remotissima)"? (Met.*, l. I, Comen. de S. Th., lec. II.)

Si se trata de los conceptos que expresan la Trinidad, como el concepto de relación, la razón no podría establecer su valor analógico; pero si Dios se ha servido de ellos para revelarse a nosotros, basta que la teología establezca que la relación no introduce en Dios una evidente imperfección.

Tal es la refutación racional de la concepción pragmatista del dogma. En este sistema, el *criterium* de la verdad no es más el ser evidente, sino la relación de una acción mandada o aconsejada por nuestras inneidades, nuestras necesidades profundas. Pero, qué valen estas inneidades en un sistema que no puede admitir la inmutabilidad de nuestra naturaleza y su relación ontológica y fija con Dios; son olas de lo inconsciente.

§ 3. — *Las fórmulas dogmáticas expresadas en lenguaje filosófico quedan en una cierta medida al alcance del sentido común, si éste es una ontología rudimentaria*

Nos parece, pues, evidente que la fórmula dogmática no está al alcance del sentido común, si en él no se quiere ver más que una "organización utilitaria del pensamiento con miras a la vida práctica". Sucede todo lo contrario si el sentido común es, como lo hemos definido, la *filosofía del ser* en estado rudimentario. Lo que acabamos de decir bastaría para establecerlo de una manera general, pero interesa precisar nuestra tesis por un ejemplo y probarla negativamente demostrando la incompatibilidad de cualquier otra filosofía con el dogma.

Fuera de la filosofía del *ser*, no se concibe, en metafísica general, más que una filosofía del *fenómeno* y una filosofía del *devenir*. La encíclica *Pascendi* condenó el fenomenismo bajo el nombre de agnosticismo, y la filosofía del devenir bajo el nombre de evolucionismo. El Concilio del Vaticano ya había condenado el evolucionismo hegeliano y todas las formas del panteísmo (Denz.,

1804) (1). En cuanto al fenomenismo, ya había sido herido, según Vacant (2), por el mismo Concilio que ha definido, retomando la fórmula del IV Concilio de Letrán, que las tres clases de creaturas (material, espiritual, humana), han sido producidas por Dios *ex nihilo, secundum totam substantiam* (Denz., 1783 y 1805). Malebranche había comprendido que debía admitir la existencia de las substancias corporales porque la revelación nos dice que Dios las ha creado. El fenomenismo es inconciliable también con el dogma de la transubstanciación. Entre otros argumentos en favor de este sistema, Renouvier decía al que quería oírlo: "Si admite Ud. la substancia, con ella se le introducirán la Trinidad, la Unión hipostática y lo demás."

Para tomar un ejemplo entre las fórmulas dogmáticas cuyo desarrollo hemos indicado, veamos la noción de personalidad que nos presenta el fenomenismo empirista, la que nos da el fenomenismo racional, finalmente la que se impone a la filosofía del devenir (3). Estas tres nociones, bien lejos de permitirnos pensar filosóficamente la Unión hipostática, la destruyen; por el contrario, este dogma está al alcance de la ontología rudimentaria del sentido común.

A. *Las nociones fenomenistas o puramente dinamistas de la personalidad son inconciliables con el dogma de la Encarnación.*

Según los fenomenistas empiristas (Hume, St. Mill, Taine), no alcanzamos sino estados de conciencia y de ningún modo un yo-substancia; la personalidad es una serie o un conglomerado de fenómenos conscientes reunidos por las leyes de la asociación de ideas. El yo, como

(1) Hemos mostrado ya cómo el panteísmo de la filosofía nueva de Bergson y Le Roy cae bajo estas condenaciones. Cf. Segunda Parte, cap. III, § 1 y 2.
(2) *Op. cit.*, t. I, p. 223.
(3) Cf. Ch. JEANMAIRE, *L'Idée de personalité dans la psychologie moderne*, París, Alcan.

todo compuesto mental u orgánico, tiene su forma normal; pero si se alteran los elementos o es trastornado el trabajo de composición, la forma se desvía y la obra final es monstruosa; es así como se producen los desdoblamientos de la personalidad; hasta algunas veces, una persona en su locura se cree completamente convertida en otra y obra conforme a su creencia. (Taine, *De l'Intelligence*, t. II, p. 231.)

Para los fenomenistas racionalistas (Renouvier), la personalidad es una forma a priori de nuestro pensamiento, la más elevada de las categorías. Ella contiene a todas las demás, puesto que en la actividad representativa que le es propia las demás categorías hallan su centro y su aplicación. Las personas no son cosas en sí, no hay nada real fuera de los fenómenos; la personalidad es un fenómeno general, complejo, durable, que es la síntesis, la ley de los demás fenómenos, una representación que abarca a los demás. Nuestra existencia no es nada sino en cuanto representada; fuera de nuestras representaciones reales o posibles no existe nada para nosotros (1).

Para un partidario de la filosofía del devenir, la persona, el yo, no es ni un conglomerado de fenómenos, ni una categoría, es un impulso vital y libre que reviste sucesivamente las diversas formas que llamamos estados de conciencia. Esta es la tesis largamente desarrollada y defendida hoy día por Bergson.

Para la filosofía del ser, "metafísica natural de la inteligencia humana", la personalidad es algo más profundo que los fenómenos y sus leyes empíricas o a priori, más profundo que el devenir subyacente, es una entidad metafísica. Hay una personalidad *ontológica* (la subsistencia intrínsecamente independiente de la materia), fundamento de lo que podría llamarse la personalidad *psicológica* (conciencia de sí) y la personalidad *moral* (libertad y dominio de sí). Esta concepción clásica de la personalidad, como acabamos de verlo, no es más

(1) RENOUVIER, *Logique*, t. II, p. 493.

que la explicitación de la noción de sentido común.

En primer lugar mostraremos que las nociones fenomenistas o puramente dinamistas de la personalidad de ninguna manera pueden conciliarse con la definición de la Unión hipostática.

Según esta definición, la naturaleza humana y la naturaleza divina están unidas en Jesucristo en la personalidad divina del Verbo, de tal modo que no hay personalidad humana. Pero no se puede decir manifiestamente que la persona del Verbo es una colección de fenómenos agrupados por una ley empírica o por una forma a priori. Estas concepciones fenomenistas de la personalidad no expresan evidentemente una perfección *simpliciter simplex;* no hay en ellas ninguna analogía posible puesto que, según los Concilios, esta personalidad divina del Verbo no es realmente distinta del Absoluto, de la naturaleza divina, y por consiguiente de ningún modo puede ser fenómeno o ley de fenómenos.

Tampoco puede decirse que la persona divina del Verbo es un devenir, impulso vital y libre, y no una *cosa,* ya que esta persona es el mismo Dios, y el Concilio del Vaticano ha definido contra Hegel (Denz., 1782 y 1804) que Dios es una substancia espiritual *absolutamente simple e inmutable,* real y esencialmente distinta del mundo el cual sí es compuesto y cambiante. "Deus cum sit una singularis, *simplex omnino et incommutabilis substantia* spiritualis, praedicandus est re et essentia a mundo distinctus."

Si se intenta precisar la naturaleza de este devenir y definir la personalidad desde el punto de vista psicológico haciéndola consistir formalmente en la *conciencia de sí,* se cae entonces en el error de Günther y se vuelve fatalmente a Nestorio: deben admitirse en Cristo, con las dos naturalezas divina y humana, *dos conciencias,* por consiguiente dos personas. En la misma herejía se cae si se define la personalidad, desde el punto de vista moral, por la *libertad;* hay en Cristo *dos voluntades libres,* como hay en él dos naturalezas. Si se quiere evitar el nestorianismo

y salvar la unidad de persona no admitiendo sino una voluntad libre, se cae en la herejía monotelita y, consiguientemente, en el monofisismo de Eutiques.

B. *El sentido común posee una noción ontológica de la personalidad, fundamento de la personalidad psicológica y de la personalidad moral.*

Pero hay una noción de la personalidad mucho más profunda, noción no ya tan sólo psicológica o moral, sino ontológica; es la del sentido común, precisada por la filosofía del ser, es también la de los Concilios.

El sentido común da el nombre de *persona* a ciertos seres que distingue de aquéllos a quienes simplemente llama *cosas.* La persona es el ser racional y libre, dueño de sus actos, independiente, *sui juris,* por oposición al animal, a la planta, al mineral. El derecho romano también distinguía la persona del esclavo: el esclavo no es jurídicamente una persona, "non est sui juris". Lo que caracteriza, pues, a la persona, a los ojos del sentido común, es por cierto la libertad, el dominio de sí; pero la libertad, según este mismo sentido común, supone la inteligencia que delibera y la conciencia de sí; y la conciencia del *yo* a su vez supone precisamente el *yo,* el cual para hablar con propiedad es la persona. Esto es claro. La persona o el yo es concebido, pues, por todo el mundo, con el mismo derecho que las cosas, como una substancia, pues con anterioridad a los fenómenos y al devenir existe *el ser* que aparece y cambia de apariencia. Pero es una substancia de un orden más elevado que las demás, una substancia dotada de razón y consiguientemente de libertad. La definición de la persona dada por Boecio no hace sino traducir esta noción de sentido común: "persona est rationalis naturae individua substantia"; nadie, observa Boecio, ha dicho nunca: la persona de una piedra o de un buey.

Pero el sentido común va más lejos, distingue en cierto modo la *persona* y la *naturaleza.* Cada uno dice: mi brazo.

mi cuerpo, mi alma, mi inteligencia, mi voluntad, mi resolución; lo cual significa: el brazo que es *mío*, el alma y el cuerpo que son *míos*. También dice cada uno: *yo* corro, *yo* pienso. De este modo oponemos al *yo*, a un solo y mismo yo, todo lo que le atribuímos: nuestra naturaleza espiritual y corporal, nuestra existencia, nuestras facultades, nuestros actos. El yo para el sentido común es ya el *sujeto primero de atribución*, pero él mismo no puede ser atribuído. Se dice que la naturaleza racional (alma y cuerpo) le conviene, pero no se dice que él conviene a esta naturaleza, sino que la posee en calidad de parte esencial, como posee sus operaciones en calidad de partes accidentales transitorias. La persona, pues, es un *todo* compuesto de elementos esenciales y permanentes y de elementos pasajeros, y a este todo y no a sus partes se atribuye la existencia y la acción. Lo que existe es Pedro y no su naturaleza humana, así como es Pedro quien obra, quien quiere por su voluntad, y no su voluntad quien quiere. Esta apreciación del sentido común es traducida a la fórmula: "*persona* est totum per se separatim existens, *id quod* existit et operatur dum e contra *natura* est *id quo* aliquid est tale, vgr. est homo; intelligentia est *id quo* intelligit; existentia est *id quo* existit (1)". La persona es un todo existente o subsistente separadamente, *lo que* existe, *lo que* obra; mientras que la naturaleza *es aquello por lo cual* está esencialmente constituído ese todo, la inteligencia *aquello por lo cual* éste emite actos de conocimiento, etc.

Es verdad que una "cosa" es ya un todo existente o subsistente separadamente, pero la persona tiene una subsistencia particular que le vale un nombre especial, subsistencia intrínsecamente independiente de la materia (o espiritual) dirá la filosofía del ser, subsistencia que fundamenta justamente por esto la razón (principio de conocimiento universal que domina la materia, el espacio y el tiempo) y la posibilidad de la reflexión o conciencia de sí; conocimiento que fundamenta a su vez la libertad. Las propiedades del hombre se deducirán de su alma racional concebida como forma subsistente.

(1) Ver la exposición de esta metafísica natural en la *Suma Teológica* de Santo Tomás, I, q. 29, a. 1, *De definitione personae*, y q. 2, III, a. 2, *Utrum unio Verbi incarnati sit facta in persona*.

La filosofía del ser estudiará también lo que se requiere en la realidad para verificar los juicios del sentido común y la oposición que éste hace, en los juicios de la persona y de la naturaleza, entre el sujeto primero de atribución y sus atributos. Ella se preguntará qué cosa puede constituir al *sujeto* como *sujeto* ("id quo aliquid est *quod*"), qué cosa puede constituir este *todo* como *todo*. Entonces se precisará el concepto metafísico de *subsistencia* ὑπόστασις, al que habrá de estudiarse en sus relaciones con las dos primeras divisiones del ser: *esencia* (potencia) y *existencia* (acto), para relacionarlo a él mismo con el *ser*, primer concepto de la inteligencia, objeto formal de la metafísica.

Pero este trabajo de análisis de ningún modo es necesario para dar a las palabras *persona* y *naturaleza* un sentido *claro* (no decimos *distinto*). Sin dificultad admite el sentido común que una misma persona, un mismo yo, puede tener y de hecho tiene una naturaleza espiritual y una naturaleza corporal, un alma y un cuerpo, actos espirituales y actos corporales.

C. *Esta noción ontológica de la personalidad permite que el sentido común entienda los misterios de la Unión hipostática y de la Trinidad.*

He aquí un hombre, Jesús, que se atribuye acciones corporales, acciones espirituales humanas y además de eso operaciones propiamente divinas; dice: "*Ego* qui loquor vobis... *Ego* et Pater unum sumus (1). Se declara más grande que David (2), superior a Moisés y a Elías (3), superior a los ángeles, que son sus ángeles, sus minis-

(1) Joan., X, 30.
(2) Marc., XII, 36; Math., XXII, 44.; Luc., XX, 42.
(3) Matth., XVII, 1...; Marc., IX, 1...; Luc., IX, 28.

tros (1). Pide con relación a *su propia persona* la fe, la obediencia, el amor llevado hasta el renunciamiento a todo afecto creado que podría serle opuesto, hasta el sacrificio de su vida: "Quien ama a su padre y a su madre más que a *mí* no es digno de *mí* (2)". Se hace igual al legislador divino del Sinaí: "Habéis oído que se dijo a vuestros mayores: No matarás, pero *yo* os digo que quienquiera que tome ojeriza con su hermano... (3)". Se atribuye el poder de "aliviar" las almas, de perdonarles sus pecados: "Venid a *mí* todos los que... y *yo* os aliviaré (4)". Reivindica el derecho no menos exorbitante de ser un día el juez de vivos y muertos (5); declara que enviará al Espíritu Santo: "*Yo* voy a enviaros al que mi Padre os ha prometido (6)". Da la vida eterna: "Mis ovejas oyen mi voz, y yo las conozco y les doy la vida eterna...". "El Padre y *yo* somos una sola cosa (7)". "Nadie conoce al Hijo, sino el Padre; ni conoce ninguno al Padre, sino el Hijo, y aquél a quien el Hijo quiera revelarlo (8)." Sus discípulos dicen de él: "Sabemos también que vino el Hijo de Dios, y nos ha dado discreción, para conocer al verdadero Dios, y para estar en su Hijo verdadero. *Este* es el verdadero Dios y la vida eterna. *Hic est verus Deus et vita aeterna...*" (I Joan., V, 20).

Este *yo* colosal es a la vez divino y humano; a este mismo *sujeto* hay que atribuir lo que conviene a Dios y lo que conviene al hombre. Es una persona que no sólo posee un cuerpo y un alma, sino también una naturaleza humana y una naturaleza divina, consiguientemente una

(1) Marc., I, 13; XIII, 27; Matth., IV, 11; XIII, 41; XVI, 27; XXIV, 31.
(2) Marc., VIII, 34; Matth., X, 32; XVI, 24; Luc., IX, 23; XIV, 26...; XVIII, 29.
(3) Matth., V, 22, 28, 32, 34, 39, 44.
(4) Matth., XI, 28.
(5) Mar., VIII, 38; XIII, 26; XIV, 62; Matth., XIV, 27; Luc., IX, 26; XII, 9.
(6) Luc., XXIV, 49; Joan., XV, 26.
(7) Joan, X, 27, 30.
(8) Matth., XI, 27.

inteligencia divina y una inteligencia humana, una libertad divina y una libertad humana. Para afirmar todo esto, según las declaraciones de Jesús, basta el sentido común, iluminado por la luz de la fe.

Esta simple noción de sentido común, como ha demostrado el P. de Regnon (1), ha bastado aún para refutar las principales herejías. Se prueba contra Sabelio que Dios no es una sola y misma persona que desempeña tres funciones diversas, sino que en El hay tres personas, porque la Escritura afirma tres sujetos distintos de atribución, tres "yo". Se dice del Hijo que es engendrado por su Padre, enviado por su Padre, que se ha encarnado. Se dice del Espíritu Santo que procede del Padre, que es enviado por el Padre y el Hijo. Contra Arrio, se muestra que un hijo es de la misma naturaleza que su padre, que por otra parte el Hijo es declarado creador, eterno, omnipotente. Contra Nestorio, se establece, según el Evangelio, que los atributos divinos y los actos humanos de Cristo convienen por cierto al mismo *yo*. Contra Eutiques y los monotelitas, se invocan los textos en que claramente se oponen las dos naturalezas y las dos voluntades. Contra los triteístas, basta recordar el dogma de la unidad de Dios que se impone a la razón natural.

Por cierto que los Concilios han opuesto las dos naturalezas de Cristo a su única persona de un modo mucho mejor de lo que habría podido hacerlo el solo sentido común iluminado por la fe; pero las fórmulas dogmáticas más desarrolladas quedan en una cierta medida al alcance de la inteligencia desprovista de cultura filosófica. El Concilio de Calcedonia define que "Cristo es un solo y mismo ser, porque aunque en él haya dos naturalezas distintas, cada una con sus propiedades, sin embargo no hay en él más que una sola subsistencia o persona, la del Verbo". El término *subsistentia*, que en los Concilios se traduce por *ὑπόστασισ* es el equivalente del término concreto persona, y más tarde, en el lenguaje teológico,

(1) *Etudes sur la Sainte Trinité*, t. 1, p. 64.

llegará a ser el equivalente del término abstracto *personalidad* (1). Hasta en este último sentido, este término no deja de estar al alcance del sentido común. Si para todo el mundo una persona ya es un todo que *subsiste* separadamente, es fácil ver que lo que constituye la persona, o sea la personalidad, puede traducirse por la palabra abstracta "subsistencia". Si Cristo, Hombre-Dios, es un solo y mismo ser subsistente, no debe haber en él más que una sola subsistencia (2). El sentido común no se da cuenta de que esta noción abstracta es necesaria para hacer inteligible la personalidad en función del ser, no capta por una parte las relaciones metafísicas de la subsistencia con la naturaleza o esencia, y por otra con la existencia, pero esto de ningún modo es necesario. La unión hipostática, tal como es explícitamente definida, no está desprovista de sentido para él, aunque no tenga la plena inteligencia de la misma.

Lo mismo sucede con las fórmulas desarrolladas de la Trinidad. El sentido común comprende por qué puede aplicarse a Dios el nombre de persona; es suficiente decirle con Santo Tomás: "El nombre de persona designa un ser subsistente dotado de inteligencia y de libertad. Es así que la subsistencia, la inteligencia y la libertad son perfecciones absolutamente simples que no encierran ninguna imperfección. Por lo tanto deben ser atribuídas a Dios que es, por definición, la perfección suprema. La personalidad conviene a Dios, pero, sin duda alguna, en un grado supereminente." (Cf. I, q. 29, a. 3, *utrum nomen personae sit ponendum in divinis*). Como la Escritura afirma la existencia en Dios de tres "yo" distintos, de tres sujetos de atribución, el sentido común comprende la fórmula: "Tres personas"; incluso la de las "tres subsistencias" corriente en el lenguaje teológico no es ininteligible a sus ojos.

(1) *Etudes sur la Sainte Trinité,* t. I, pp. 243, 265.
(2) Cf. S. Tomas, *Summa Theol,* I, q. 29, a. 2, *Utrum persona sit idem ac hypostasis et subsistentia.*

D. *El profundo sentido de los misterios de la Encarnación y de la Trinidad mediante "elevaciones" puede ser puesto al alcance del sentido común.*

No es tarea imposible poner al alcance de un auditorio ordinario, no interesa en qué época, la misma elevación sobre el misterio de la unión hipostática. Esta se compondrá fácilmente con tres artículos de Santo Tomás I, q. 29, a. 1, *de definitione personae;* a. 2, *utrum nomen personae sit ponendum in divinis,* y III, q. 2, a. 2, *utrum unio Verbi incarnati facta sit in persona.* La subsistencia, y consiguientemente la personalidad, aparecerá en ellos cada vez más perfecta al ascender en la escala de los seres; en el límite se tendrá la personalidad divina. Indiquemos brevemente los grados de esta ascensión.

Lo que constituye la dignidad de la persona, dice Santo Tomás, es el hecho de existir separadamente por sí, *per se separatim existere,* de ser independiente en su existencia y por consiguiente no proceder sino por sí en el orden de la acción, *per se agere sequitur ad per se esse.* Sin duda alguna, un individuo de una especie cualquiera, animal, vegetal y aun mineral, es ya un todo subsistente, en sí indiviso y distinto de cualquier otro, pero qué imperfectas son esta subsistencia y esta independencia: la piedra de sí no puede sino caer, incluso no puede detenerse en su caída; la planta de sí no puede sino alimentarse, crecer, reproducirse, y todo esto fatalmente, en una tal dependencia de un ambiente apropiado, que si carece de este ambiente la planta deja de subsistir. También el animal es conducido fatalmente por su instinto, no puede no reaccionar ante la atracción del bien sensible que conviene a su naturaleza. Todos estos seres son tan poco subsistentes e independientes como es posible; aprisionados en el determinismo que rige el mundo de los cuerpos, son como piezas de este mundo, autómatas; si queremos hablar con propiedad no son fuente de acción, antes que obrar más bien son accionados, y

se contentan con trasmitir la acción. El hombre, por el contrario, porque está dotado de una razón que se eleva por encima de los fenómenos sensibles para alcanzar el ser y superar el mundo material, puede volver sobre sus propios actos, sobre su juicio, juzgar este mismo juicio, libertarse de las sugestiones de la sensibilidad, descubrir motivos superiores e introducir en el mundo una serie de hechos que no se originan necesariamente de los antecedentes puestos. El hombre, si sabe querer, puede desempeñar una función en el mundo, es una persona (1). Su libertad bebe en el conocimiento del bien universal una indiferencia dominadora frente a todos los bienes particulares, domina todos los influjos del mundo físico y permanece dueña de sus actos, *sui juris*. Esta independencia de la materia en el orden del querer supone una independencia de la materia en el orden del conocimiento, y ésta última a su vez supone una independencia de la materia en el mismo *ser, operari sequitur esse;* ésta es la verdadera *subsistencia,* la que no es alcanzada por la corrupción del cuerpo, la que fundamenta metafísicamente nuestro deseo natural de vivir *siempre.*

Pero el hombre no será una *persona* plena, un *per se subsistens* y un *per se operans,* sino en la medida en que la vida de la razón y de la libertad domine en él la de los sentidos y de las pasiones; sin esto, permanecerá como un animal, un simple *individuo* esclavo de los acontecimientos, de las circunstancias, siempre a remolque de cualquier cosa, incapaz de dirigirse a sí mismo; no será

(1) Tal es precisamente la etimología de la palabra persona: "Esta palabra", dice Boecio, "significaba primeramente la máscara que usaban los actores en las comedias y en las tragedias. *Persona* viene de *personare, cuya* antepenúltima sílaba se ha hecho grave, porque el sonido, al rodar en la concavidad de la máscara, se vuelve más fuerte. Pero como estas máscaras representaban a los individuos cuyo papel desempeñaban los actores, Medeo, Simón, Cremes, se acostumbró llamar también *personas* a los demás hombres que se reconocen y se distinguen por su aspecto particular" y obran en el mundo como el personaje del teatro en la escena. *(De persona et duabus naturis,* cap. III.)

más que una parte, sin poder pretender ser un todo. La *individualidad* que nos distingue de los seres de la misma especie proviene del cuerpo, de la materia que ocupa tal porción de espacio distinta de la ocupada por otro hombre. Por nuestra individualidad, somos esencialmente dependientes de tal ambiente, de tal clima, de tal herencia, griegos, latinos o sajones. Cristo era judío. La *personalidad,* por el contrario, proviene del alma, es la misma subsistencia del alma independientemente del cuerpo. Desarrollar su individualidad es vivir de la vida egoísta de las pasiones, hacerse el centro de todo y llegar finalmente a ser esclavos de mil bienes transitorios que nos dan el miserable goce de un instante. La personalidad, por el contrario, se acrecienta en la medida en que el alma, elevándose por encima del mundo sensible, se une más estrechamente mediante la inteligencia y la voluntad a lo que constituye la vida del espíritu. Los filósofos han vislumbrado, pero los santos sobre todo han comprendido que el pleno desarrollo de nuestra pobre personalidad consiste en perderla en cierto modo en la de Dios, sólo el cual posee la personalidad en el perfecto sentido de la palabra, ya que sólo él es absolutamente independiente en su ser y en su acción. Sólo aquél que es el *mismo Ser* tiene una existencia no sólo independiente de la materia, sino también de todo lo que no es ella; su inteligencia de las cosas es omnisciente, su libertad es la indiferencia dominadora más absoluta frente a todo lo creado. Los elementos que constituyen la personalidad (subsistencia, inteligencia, libertad), designan otras tantas perfecciones cuya razón formal no significa ninguna imperfección; es preciso afirmar, pues, que se realizan de un modo eminente en Aquel que es la suprema perfección, que Dios por consiguiente es el ejemplar y la fuente de toda personalidad digna de este nombre (1).

Por esta causa los santos, en el orden del conocimiento y del amor, se han esforzado en substituir de alguna

(1) Cf. S. TOMAS, *Summa Theol.,* q. 29, a. 3.

manera su propia personalidad por la de Dios, en "morir a sí mismos" para que Dios reine en ellos. Se han armado de un santo odio contra su propio *yo*. Han procurado poner a Dios en el principio de todos sus actos, obrando no ya según las máximas del mundo o según su propio juicio, sino conforme a las ideas y a las máximas de Dios recibidas por la fe. Han procurado reemplazar su propia voluntad con la voluntad de Dios, obrar no por sí mismos sino por Dios, amar a este Dios no sólo como a otro *yo* sino infinitamente más que a sí mismos y por encima de todas las cosas. Han comprendido que Dios debía llegar a ser para ellos un otro yo más íntimo a sí mismos que ellos mismos porque El lo es eminentemente; han intentado entonces renunciar a toda personalidad o independencia frente a Dios, han procurado hacerse algo de Dios, *quid Dei*. De este modo han logrado la más poderosa personalidad que se pueda concebir, han adquirido en cierto sentido lo que Dios posee por naturaleza: la independencia frente a todo lo creado, no ya tan sólo la independencia frente al mundo de los cuerpos, sino incluso la independencia respecto a las inteligencias. Como tan admirablemente ha dicho Pascal, "los santos tienen su imperio, su resplandor, su victoria, su lustre, y no necesitan de las grandezas carnales o espirituales; éstas no tienen ninguna relación con ellos, pues ni les añaden ni les quitan nada: son vistos de Dios y de los ángeles y no de los cuerpos, ni de los espíritus curiosos: Dios les basta" (*Pensamientos*). El santo que ha llegado a reemplazar su propia personalidad con la personalidad de Dios, puede exclamar con San Pablo: "Christo confixus sum cruci. Vivo autem *jam non ego*, vivit vero in me Christus" (Gal., II, 20). ¿Es en realidad él quien vive o es Dios quien vive en él? En el orden de la *operación*, del conocimiento y del amor, el santo, por así decir, ha reemplazado por cierto su propio yo con el yo divino, pero en el orden del *ser* permanece como un yo distinto de Dios. Cristo, el Hombre-Dios, aparece como el término a cuya santidad en vano procura aspirar.

En el límite, el yo humano da lugar a una persona divina no ya tan sólo en el orden de la *operación*, sino en el mismo orden del *ser*, raíz de la operación, de tal suerte que se puede decir con verdad y al pie de la letra, que la personalidad de Jesús es la misma personalidad del Verbo y que subsiste con la subsistencia del Verbo, con el que no forma más que un solo y mismo ser. Tal es la razón última de esta personalidad prodigiosa cuya historia nunca había tenido ni jamás tendrá otro ejemplo. Tal es la razón última de la majestad infinita de ese *Ego* que no conviene sino a Cristo. "Ego sum via, veritas et vita (1). Venite ad me omnes et *Ego* reficiam vos (2). Qui sitit veniat ad *me* et bibat (3). Qui credit in *me*, flumina de ventre ejus fluent aquae vivae (4); fiet in eo fons aquae salientis in vitam aeternam (5). Et *ego* ressuscitabo eum in novissimo die (6)." Ora es la personalidad terrible de Dios justo juez: "Quis ex vobis arguet *me de peccato* (7)? *Vae* vobis scribae et Pharisaei, vae vobis duces caeci, vae vobis qui saturati estis, vae vobis qui ridetis nunc (8)." Es nuestro fin último en persona quien nos habla: "Qui non est *mecum* contra me est (9)."

Existe una categoría de hombres para la cual una personalidad tan colosal es un escándalo al propio tiempo que un monstruo de egoísmo ; "el poderoso linaje de los mediocres tiene temor y horror de los santos y de los hombres de genio, los halla exagerados. Encarnizado

(1) Joan., XIV, 6.
(2) Matth., XI, 28.
(3) Joan., VII, 37.
(4) Joan., VII, 38.
(5) Joan., IV, 14.
(6) Joan., VI, 44.
(7) Joan., VIII, 46.
(8) Matth., XXIII, 13...; Luc., XI, 42.
(9) Matth., XII, 30.

enemigo de todo lo que es grande (1)", se complace en confundir los dos extremos, el individuo y la persona, los excesos más culpables del individualismo y el desarrollo supremo de la personalidad: crucifica a Cristo entre dos ladrones. Pero Cristo resucita y sus discípulos se acuerdan de lo que les había dicho antes de morir: "Confidite, *ego vici mundum*" (Joan., XVI, 33). Uno solo de sus actos obtenía en su personalidad divina un valor meritorio y satisfactorio infinito.

Este es el profundo sentido de la unión hipostática: es comprendido por los grandes contemplativos y por los grandes teólogos, por un San Agustín, un San Anselmo, un Santo Tomás de Aquino, y también por los pequeños que Dios se complace en iluminar. El sentido común, con su metafísica rudimentaria, puede entenderlo. Entre los hombres de genio cuyo espíritu tiene un profundo parentezco con lo absoluto y con los humildes, existe cierta "burguesía intelectual" que busca hoy día un término medio entre Kant y A. Comte, que ha gustado a Renán, que lee a Harnack; su mirada no tolera sino lo que es término medio como ella; es esencialmente modesta, y todavía no hace mucho tiempo "se creía inferior a los chabacanos imbéciles del siglo XVIII, pero se burlaba de Santa Teresa (2)". "Lo desmedido le causa temor", las virtudes teologales la inquietan, las virtudes morales le bastan; "tiene ojos para no ver, oídos para no escuchar"; se encierra gustosamente en el mundo de los fenómenos; prisionera del tiempo y del devenir, la inmovilidad de la vida eterna le parece una muerte. Se marcha repitiendo su dogma de la *autonomía del espíritu* que prohibe a Dios no revelarle nada; llama a esto *nobleza,* como llama *humildad* al agnosticismo sensualista que la rebaja al nivel del animal. La teología responde: puestos ante la autonomía, entre todas las inteligencias, la inteligencia humana es la última: *pura potencia,* no exige sino recibir,

(1) HELLO, *L'Homme,* cap. sobre "l'homme médiocre".
(2) HELLO, *L'Homme,* cap. sobre "l'homme médiocre".

ésta es su humildad. Pero pura potencia de un orden infinitamente superior a los sentidos, ella es en nosotros una participación de la luz increada de Dios; "Signatum est super nos lumen vultus tui Domine" (Ps. IV, 7). Esto es lo que constituye toda su grandeza. "Confiteor tibi Pater, Domine coeli et terrae, quia abscondisti haec a sapientibus et prudentibus et revelasti ea parvulis" (Matth., XI, 25).

Lo que acabamos de decir respecto a las fórmulas desarrolladas del dogma de la Encarnación también se aplica a las del dogma de la Trinidad. El sentido común, como hemos visto, comprende que el nombre de persona puede ser aplicado a Dios. Como la Escritura afirma la existencia en Dios de tres "yo" distintos, de tres sujetos de atribución, el sentido común entiende la fórmula "tres personas" y aun "tres subsistencias". El Concilio de Florencia afirma que "en Dios todo es absolutamente uno e idéntico, cuando no hay oposición de relación", lo que por lo general se traduce en la Escuela (1) diciendo que las tres personalidades divinas distintas son relaciones subsistentes o subsistencias relativas; de este modo la fórmula apenas si es asequible a alguien más que a los teólogos. Como todo, el sentido común comprende vagamente que el nombre de Padre así como el de Hijo expresan relaciones opuestas, que la naturaleza divina no puede ser triplicada sin que haya tres dioses, consiguientemente que el Padre no debe tener cosa incomunicable excepto su paternidad, el Hijo excepto su filiación, que toda la personalidad del Padre consiste en su paternidad, toda la del Hijo en su filiación.

Para seguir una elevación sobre el misterio de la Santísima Trinidad, no es necesaria una filosofía técnica. Es fácil hacer ver, remontando la escala de los seres, que el bien es esencialmente difusivo de sí, que en la medida en

(1) BILLUART, *Cursus Theol.,* t. II, p. 96. S. TOMAS, *Summ. Theol.,* I, q. 29, a. 2: "Utrum nomen personae in divinis significat relationem vel substantiam. I, q. 40, a. 1: *Utrum relatio sit idem ac persona.*

que más elevado es un ser más perfectamente se comunica a sí mismo y más íntimamente permanece unido a él lo que de él mismo procede [1]. La planta y el animal engendran fuera de sí mismos un nuevo ser distinto de ellos, que puede dejarlos. El doctor comunica su ciencia al exterior a sus discípulos; si es verdaderamente maestro, causa en el orden intelectual, les comunica algo más funcional, su espíritu; por esta acción profunda e íntima sus discípulos permanecen unidos con él. El amigo querría dar a su amigo todo lo que posee, poner a su servicio todo lo que tiene, darse a sí mismo, no retener ya nada para sí para no constituir ya sino un solo y mismo ser con su amigo, una sola y misma inteligencia, un solo querer. *En el límite, aquel que es el Soberano Bien se comunica tan plena y tan íntimamente como es posible;* da no sólo sus ideas, su voluntad, su amor, sino que da su propia *naturaleza* en el misterio inefable de su divina paternidad: "Filius meus es tu, ego hodie genui te" (Ps. II, 7). Dios engendra, pero no engendra como el hombre produciendo fuera de sí un nuevo ser distinto de sí, no engendra multiplicando su naturaleza como sucede en la generación material (que multiplica la forma). Dios es puro espíritu, y en el orden del Espíritu comunica su naturaleza sin perderla, sin dividirla, sin multiplicarla; lo que da a su Hijo es en realidad todo él mismo no reservándose para sí más que su relación de paternidad. Es la difusión más absoluta de sí en la más íntima comunión. *Cuanto más perfecto es un ser, con tanta mayor plenitud se comunica y con tanta mayor intimidad queda unido con él lo que de él procede.*

De este modo es fácil seguir las comparaciones agustinianas que nos muestran en las relaciones de las divinas personas el tipo supremo de la vida de la inteligencia y de la vida de la caridad, el ejemplar de toda vida sobrenatural: Tres "yo" viviendo de la misma verdad por un solo y mismo acto de intelección, de un mismo bien por

(1) "Quando aliqua natura est altior, tanto id quod ex ea emanat est ei magis intimum." S. Tomas, *C. Gentes,* l. IV, c. XI.

un solo y mismo acto de amor. De esta manera, a toda alma es dado entender que toda la personalidad del Padre, "todo el egoísmo del Padre consiste en relacionarse con su Hijo, mediante la comunicación de su naturaleza; todo el egoísmo de este Hijo consiste en relacionarse con su padre [1]; todo el egoísmo del Espíritu Santo consiste en restituir a las dos primeras personas todo lo que ha recibido de ellas. Las divinas personas, por aquello mismo que las distingue, se relacionan con las otras oponiéndose: "In Deo omnia sunt unum et idem ubi non obviat relationis oppositio." Cristo lo había dicho en términos muy simples: "Et mea omnia tua sunt, et tua mea sunt" (Joan., XVIII, 40).

Hasta en la doctrina definida sobre el alma racional, principio de la vida corporal, nada hay que no pueda ser puesto al alcance del sentido común. Todo el mundo distingue en el hombre tres grados de vida: vida vegetativa que ya existe en la planta, vida sensitiva que existe en el animal, vida racional. ¿Habrá que destruir la unidad natural del compuesto humano admitiendo en él tres almas? [2] Por lo demás, ¿no tiene conciencia el hombre de que en él hay un mismo principio radical de la intelección y de la sensación ("idem homo experitur et percipit *se* intelligere et *se* sentire")? [3]. Si el alma racional y el alma sensitiva fuesen realmente distintas, un yo percibiría sus sensaciones y otro yo sus pensamientos. Pero siendo la sensación un acto de un órgano animado, del ojo, del oído, debe proceder de un principio radical que determine o informe, que anime al cuerpo. Por lo tanto el alma racional debe dar al cuerpo la vida sensitiva. También debe darle la vida vegetativa, lo exige la unidad del compuesto, y de hecho siendo las funciones de la sensi-

(1) De Regnon, *Etudes sur la Saint Trinité,* t. I, p. 69.

(2) "Ex actu et actu non fit unum per se", repite muchas veces Aristóteles.

(3) S. Tomas, *Summa Theol.,* I, q. 76, a. 1: *Utrum intellectivum principium uniatur corpori ut forma.*

bilidad intrínsecamente inherentes a órganos vivos, el principio que anima el cuerpo y le da el sentir debe darle también el vivir.

Para exponer a los fieles el modo de la Presencia real se dirá con el Catecismo del Concilio de Trento: "Nuestro Señor Jesucristo no está en la Eucaristía como en un lugar. Las cosas no están en un lugar sino en cuanto tienen alguna extensión. Pero cuando decimos que Jesucristo está en la Eucaristía, no atendemos a la extensión más o ménos grande de su Cuerpo, sino a la substancia misma, independientemente considerada de la extensión. Pues la substancia del pan se convierte en la substancia y no en la cantidad, ni en la magnitud del Cuerpo de Jesucristo. Ahora bien, nadie duda que la substancia se halla igualmente tanto en un pequeño espacio como en uno grande. Así la substancia del aire está tan entera en una pequeña parte de aire como en una grande; igualmente la naturaleza (o la substancia) del agua está toda entera no menos en un pequeño vaso que en uno grande. Y como el Cuerpo de Nuestro Señor sucede a la substancia del pan en la Eucaristía, es preciso decir que está en el Sacramento del mismo modo que la substancia del pan estaba allí antes de la consagración. Ahora bien, que ella estuviese en una grande o pequeña cantidad, esto no interesaba absolutamente nada."

CAPÍTULO TERCERO

LAS FÓRMULAS DOGMÁTICAS EXPRESADAS EN LENGUAJE FILOSÓFICO EXCEDEN POR SU PRECISIÓN AL SENTIDO COMÚN, PERO NO SUBORDINAN EL DOGMA A NINGÚN SISTEMA

Las fórmulas dogmáticas desarrolladas y expresadas en lenguaje filosófico quedan, pues, en una cierta medida al alcance del sentido común. ¿Debemos concluir que no exceden sus límites estrictos? No pensamos tal cosa. Todo lo que se debe afirmar es que permanecen en el prolongamiento normal del sentido común y que no subordinan el dogma a ningún sistema propiamente dicho. Es lo que nos queda por establecer.

§ 1. — *Estas fórmulas exceden por su precisión al sentido común*

La noción de subsistencia, empleada en las definiciones dogmáticas como equivalente de la de *persona*, se opone en estas mismas definiciones a la noción de *naturaleza* o de *substancia* mucho mejor de lo que hubiera podido hacerlo el simple sentido común iluminado por la fe. El sentido común no distingue sino implícitamente estas nociones cuando formula proposiciones en las que se oponen un sujeto y unos atributos; aquí, por el contrario, ya se distinguen muy explícitamente *subsistencia* y *naturaleza*. Basta releer atentamente los doce anatematismos de San Cirilo de Alejandría contra Nestorio, aprobados por el Concilio de Efeso, "Si quis non confitetur, carni secundum subsistentiam (καθιν) ʽὑπόσταιϲ unitum Dei Patris verbum..." (Denzinger, 114), la definición del Concilio de Calcedonia contra Eutiques, "in duabus naturis

inconfuse... et in unam personam atque subsistentiam..." (Denz., 148), los catorce cánones del II Concilio de Constantinopla que reproducen y explican esta expresión (Denz., 213 hasta 228), los veinte cánones del Concilio de Letrán contra los monotelitas (Denz., 254-274), el Símbolo de Toledo (Denz., 283) y el Decreto para los Jacobitas dado por el Concilio de Florencia (Denz., 708).

Tan explícitos son los términos de la definición del II Concilio de Constantinopla que Santo Tomás no teme tachar como heréticas dos opiniones, aparecidas más tarde, de las cuales una admite en Cristo una sola persona y dos hipóstasis, y la otra no admite más que una unión accidental de las dos naturalezas, "non sunt dicendae opiniones, sed haereses in Conciliis ab Ecclesia damnatae" (III, q. 2, a. 6).

Como indica suficientemente Santo Tomás en este mismo artículo, por las definiciones conciliares, so pena de errar en la fe y de caer en la herejía de Nestorio o en la de Eutiques, es preciso admitir el valor objetivo de la noción metafísica de *subsistencia*, la cual designa la personalidad ontológica, fundamento de lo que puede llamarse la personalidad psicológica (conciencia de sí) y de la personalidad moral (libertad). Como hemos dicho, el hecho de querer contentarse con Günther con una definición psicológica o moral de la personalidad lleva a sostener con Nestorio que en Cristo hay dos personas, puesto que en él hay dos conciencias y dos libertades, a menos que se sostenga la unidad de conciencia y de libertad, lo cual constituye la herejía de Eutiques y de los monotelitas.

Esta noción de *subsistencia* así precisada ya es manifiestamente una explicitación de la metafísica rudimentaria que profesa *(in actu exercito)*, sin reflexionar en ella, el sentido común. El sentido común se vale de *sujetos* y de *atributos*, sin advertir *(in actu signato)* lo que constituye al sujeto como sujeto; emplea la palabra *subsistir*, la aplica a las personas y a las cosas y no a sus partes, pero no se pregunta el porqué. Será preciso que llegue Aristóteles, que escriba su libro V de *la Metafísica*, capítulo 8, para obtener la metafísica de la *substancia* primera implícitamente contenida en la menor frase compuesta de un sujeto concreto, del verbo ser y de un atributo. Todo el mundo se vale del principio de contradicción, pero ha sido preciso que Aristóteles escribiese el libro IV de *la Metafísica* para lograr una fórmula abstracta y rigurosa del mismo, capaz de aplicarse a todos los seres. Lo mismo ha sucedido respecto a la noción de *subsistencia*: explicación de un dato confuso del sentido común, ella en cierta medida está al alcance de este último, pero también en cierta medida lo supera por su rigor y su precisión. ¿No se han necesitado muy prolongados debates entre Griegos y Latinos, entre San Basilio y el papa San Dámaso, antes de que la fórmula de las "tres personas" fuese admitida por los Griegos y la de las "tres subsistencias" por los Latinos? El hecho de negar que los términos filosóficos empleados por las definiciones dogmáticas desarrolladas no exceden los límites estrictos del sentido común, ¿no equivale a querer negar en nuestro conocimiento del dogma el progreso del mismo tal como es definido universalmente por los teólogos católicos? Con toda evidencia hay un tránsito de lo implícito a lo explícito entre la noción de puro sentido común que la Iglesia primitiva se forma del Hombre-Dios y la definición del II Concilio de Constantinopla sobre la unión hipostática.

Asimismo, la noción de *relación* aplicada a la Trinidad, tal como se halla en la definición del Concilio de Florencia, también excede los límites de lo que hemos llamado sentido común. Para exponer esta definición en términos vulgares sin que se profieran ocho o diez herejías por sermón, es preciso haberse elevado por encima de los simples datos del sentido común. Evidentemente nunca hubiese podido escribir Bossuet sus *Elévations sur les mystères* si no hubiese profundizado la teología durante largos

años. Justamente porque la poseía a fondo, lograba que fuera entendida sin valerse de términos de escuela, lograba sumergirla sin alteración en las fuentes vivas de la fe y de la primitiva intuición intelectual. De un modo semejante Aristóteles iba a confrontar su metafísica con las intuiciones espontáneas del hombre rústico, la reflexión con la naturaleza. Con el pensamiento especulativo sucede igual cosa que con el arte. ¿No leía Molière sus piezas a su criada?

La misma observación se aplica a la definición del Concilio de Vienne sobre el alma forma del cuerpo, y a la del Concilio de Trento sobre la transubstanciación; la *substancia* debe ser concebida como distinta de la cantidad y de la ley de los fenómenos, puesto que en el pan consagrado sólo permanecen éstas últimas. Esta precisión evidentemente excede al sentido común.

§ 2. — *La fórmula dogmática expresada en lenguaje filosófico permanece en el prolongamiento del sentido común y no subordina el dogma a ningún sistema propiamente dicho. Los sistemas teológicos*

La fórmula dogmática así precisada, con todo, no *subordina* el dogma a ningún sistema filosófico propiamente dicho. ¿Qué es un sistema filosófico? Es un cuerpo de doctrina en el que todas las verdades están ordenadas en un principio fundamental o por lo menos en un reducido número de principios generales a los que no es imposible reducir a la unidad. De este modo se tiene en metafísica general: el *fenomenismo* (empírico o racional) o el idealismo que reduce todo lo real a la representación o a la idea; *la filosofía del devenir* (empírica o racional) que reduce todo lo real a un movimiento evolutivo, subyacente a los fenómenos; el *substancialismo*, que se divide en materialismo, espiritualismo y dualismo, según que lo reduzca todo a la materia, o al espíritu o que admita a ambos. Estos mismos sistemas toman nombres más

precisos cuando se considera su resonancia en la teodicea, en la cosmología, en la psicología, en la moral. En teodicea se tiene: el panteísmo, el ateísmo, el dualismo, el deísmo, el teísmo, el pesimismo, el optimismo absoluto y el optimismo relativo. En cosmología: el dinamismo, el mecanicismo, el hilemorfismo. En psicología: el empirismo y el racionalismo; el determinismo y la libertad. En moral: el hedonismo, el utilitarismo y las morales racionales. Es manifiesto que el dogma, como por otra parte el sentido común, guarda una radical oposición con un buen número de estos sistemas con toda claridad condenados. No es menos evidente que muchos otros son la expresión de lo que la Iglesia llama los *praeambula fidei:* existencia de un solo Dios, causa primera creadora, distinta del mundo, Providencia; espiritualidad e inmortalidad del alma, deber, libertad. Asimismo hemos dicho que entre los tres sistemas que se pueden concebir en metafísica general, dos de ellos son inconciliables con el dogma. Pero cuando para expresarse de un modo más explícito toma el dogma de un sistema metafísico una noción como la de *subsistencia*, de *relación*, no es necesario que la tome con su valor sistemático el cual se origina de las relaciones que aquélla mantiene con las demás partes del sistema y particularmente con los primeros principios o con el primer principio del cuerpo de doctrina.

Fácil es mostrarlo en cuanto a la noción de subsistencia; ésta sólo llega al grado de explicitación necesaria para la ciencia cuando puede ser vinculada al ser y a las primeras divisiones del ser: esencia y existencia o potencia y acto. Y acontece que en este trabajo de análisis y de reducción al ser, los teólogos católicos no están todos de acuerdo, ya que hay por lo menos tres teorías de la subsistencia: la de los tomistas, la de Escoto, la de Suárez. Asimismo, como es sabido, la noción suareziana de la relación en el tratado de la Trinidad se diferencia notablemente de la noción tomista.

Santo Tomás, para saber qué es la personalidad o la sub-

sistencia, estudia lo que *a parte rei* (1) se requiere para verificar los juicios de sentido común que oponen el yo *que* es hombre a la naturaleza *por la cual* es hombre, el yo *que* existe a la existencia *por la cual* existe, el yo *que* obra a la facultad *por la cual* obra y a los actos que le convienen. Santo Tomás, en este análisis, no se contenta, como pretende Bergson, con "sistematizar las disociaciones efectuadas en lo real por el pensamiento común y el lenguaje (2)", sino que procura hacer *inteligibles en función del ser* los juicios del sentido común. Siguiendo el método de Aristóteles, el lenguaje lo ayuda a distinguir los conceptos expresados por las palabras (3), y en virtud de la objetividad del entendimiento deben responder irreductibilidades reales a los conceptos irreductibles entre sí y a un tercero (4). El criterio de estas irreductibilidades conceptuales y reales de ningún modo es el lenguaje, sino el *ser* objeto formal de la inteligencia; es la relación de los diferentes conceptos con el primero de todos. Apliquemos este método para saber qué es la personalidad o la subsistencia. Todo el mundo dice: este hombre *es* bueno, este hombre *es* racional, pero nadie dice: este hombre es la bondad, este hombre es la racionabilidad. ¿Por qué?, porque el verbo *ser* intenta expresar la *identidad*, no lógica sino *real*, del sujeto y del predicado; pero la bondad o la racionabilidad de este hombre no es más que uno de sus caracteres, no es él mismo. Por otra parte, so pretexto de que el verbo ser debe expresar una identidad real, no podemos negarnos con los Sofistas a admitir la verdad de esta proposición "este hombre es bueno"; no podemos contentarnos con decir "el hombre es hombre", "el bueno es bueno", o con Parménides "el ser es, el

(1) O sea, de parte de la cosa fuera del espíritu, en la realidad extramental.

(2) *Evolution créatrice*, p. 353.

(3) "Secundum Philosophum (I *Periherm.*, c. 1) voces sunt signa intellectuum, et intellectus sunt rerum similitudines." I, q. 13, a. 1

(4) II *Quodlibet.*, q. 2, a. 4, ad 1am.

no-ser no es". No se puede negar, decía Platón, la posibilidad del juicio. Tan sólo es preciso explicar qué cosa fundamenta *a parte rei* la verdad del mismo. ¿Por qué puede decirse: este hombre es bueno, este hombre existe, este hombre está obrando, etc.? Porque bajo múltiples formalidades, la bondad, la existencia, la acción, hay un solo y mismo sujeto que es bueno, que existe, que obra. En efecto, decir: este hombre es bueno, equivale a decir: este ser que es hombre es (el mismo que es) bueno; este ser que es hombre es (el mismo que está) obrando. Bajo estas formalidades múltiples ("id *quo* est bonus, id *quo* est homo, id *quo* existit, id *quo* operatur"), es preciso que haya una identidad real ("id quo est *quod*, seu id quo est *subjectum*") que constituya al sujeto como sujeto, al todo como todo. Si nuestros juicios son *verdaderos*, verificados en lo real, así como hay desde el punto de vista lógico un sujeto de atribución que no puede ser atribuído a nada (este hombre), así también debe haber desde el punto de vista metafísico, *a parte rei*, un sujeto del cual es propio todo lo que en él hay (naturaleza, existencia, operación), y el cual a su vez no pertenece sino a sí mismo, un mismo sujeto que es hombre por su forma específica, que existe por el acto de existir, consciente de sí mismo por su reflexión, que obra por su voluntad, pero que es un solo y mismo sujeto por algo distinto de la naturaleza, de la existencia, de las operaciones. Tal es el profundo sentido del juicio afirmativo y del verbo *ser* que es el alma de este juicio; mediante esta segunda operación del espíritu, restituímos a la realidad lo que le habíamos quitado por la abstracción; después de haber abstraído de un mismo ser dos nociones, al reunirlas *(componendo)* afirmamos que ellas expresan bajo dos aspectos un solo y mismo ser. Esto es lo que Kant no ha comprendido, como hemos dicho anteriormente; sólo ha visto la identidad en los juicios analíticos, puras tautologías a su parecer; mientras que todo juicio afirmativo, necesario o contingente, expresa por el verbo ser una identidad no

lógica, sino real. Este es el fundamento de la teoría tomista del *suppositum* o de la persona, de la subsistencia o de la personalidad; podemos advertirlo si meditamos, junto con los artículos precitados de la I y de la III parte, el artículo en que Santo Tomás se pregunta: *Utrum haec sit vera "Deus est homo"* (III, q. 16, a. 1); en él veremos claramente expresado que la verdad de todo juicio afirmativo supone la identidad de *suppositum* bajo la diversidad lógica del predicado y del sujeto; por ahí se verifica en Cristo el juicio: "Deus est homo."

Pero aún así no tenemos una noción metafísica *distinta* de la subsistencia. *Aquello por lo cual* el sujeto queda un solo y mismo sujeto bajo la multiplicidad de las formalidades que le son atribuíbles (esencia, existencia, acción), mantiene relaciones ontológicas con la esencia y la existencia que representan las primeras divisiones del ser. ¿Cuáles son estas relaciones? La solución de este problema depende de la que se dé al problema de las relaciones de la esencia y de la existencia, como puede advertirse por el artículo en que Santo Tomás examina: *Utrum sit unum esse in Christo* (III, q. 17, a. 2) y por los comentarios clásicos de este mismo artículo.

Santo Tomás admite la distinción real de la esencia y de la existencia en las creaturas. *(Summa Theol.*, I, q. 3, a. 4; q. 7, a. 1; q. 54, a. 2; *C. Gentes*, l. II, c. 52; *de Ente et Essentia*, c. 5.) La prueba fundamental se reduce a lo siguiente: Un acto no puede ser multiplicado y limitado sino por una potencia real, realmente distinta del acto. Es así que la existencia en las creaturas es un acto último multiplicado y limitado de hecho por la esencia de las diferentes creaturas (piedras, plantas, animales, hombres, ángeles). Por lo tanto la esencia en las creaturas es una potencia real realmente distinta del acto de existir. La menor de este argumento contiene la definición de la existencia y la afirmación de un hecho. La existencia no se concibe sino como la última determinación de lo que existe, aquella por la cual todo lo que es capaz de existir es

colocado fuera del estado de posibilidad, fuera de la nada y de sus causas; para cada cosa, para cada operación, para todo lo que puede ser, el *existir* es el último perfeccionamiento; si un ser carece de una perfección, es debido a que algo en él no ha llegado a la existencia. Además, de hecho, la existencia no es única, está la de las piedras, la de las plantas, la de los hombres, etc. ¿Cómo explicar la *multiplicidad* de las existencias? La mayor de nuestra prueba proporciona la respuesta a este problema que Parménides ha negado porque no lo ha podido resolver. Parménides negaba la *multiplicidad* así como el *movimiento*. Y su negación de la multiplicidad ha planteado con la mayor claridad posible el problema metafísico fundamental, el de las relaciones de la esencia y de la existencia. "Lo que difiere del ser es no-ser", decía Parménides, "y el no-ser no es. Es así que dos seres no podrían distinguirse sino por algo distinto del ser, es decir por el no-ser, que no es. Por lo tanto la multiplicidad de los seres es imposible, y su distinción ilusoria." (I *Met.*, c. V, *Comm. de Santo Tomás*, lec. 9). Asimismo había dicho: "Todo lo que no es ser es nada. Pero del ser nada puede proceder, pues el ser ya es; por otra parte de la nada no puede salir nada; por lo tanto el devenir no existe." Aristóteles responde a este último argumento distinguiendo la potencia y el acto: "del ser determinado nada puede proceder, pues el ser determinado ya es. Pero entre este ser determinado y la pura nada, hay lugar para un término medio, la potencia real, un *no-ser relativo que es*". Santo Tomás ha comprendido que la misma división del ser basta para resolver el argumento de Parménides contra lo múltiple: lo que difiere del ser determinado no es un ser determinado *(ens simpliciter)*, pero puede ser un *ser indeterminado o potencia (ens secundum quid)*. Ahora bien, dos seres distintos no pueden distinguirse ni por la existencia determinada que les es común, ni por la nada; por consiguiente son distintos por el ser indeterminado o potencial, por la esencia real bajo la existencia,

como la materia es real bajo la forma que la determina.

Y no es ésta una distinción puramente conceptual; estos dos conceptos de potencia y acto son irreductibles entre sí ya que se oponen; son irreductibles a un tercero idéntico, ya que este tercero no podría ser sino el *ser*, y precisamente la división del *ser* en potencia y acto se impone *a parte rei* para hacer inteligible la multiplicidad y el devenir que existen *a parte rei.* Si la inteligencia tiene un valor objetivo, a esta irreductibilidad conceptual debe responder, pues, una irreductibilidad real. La esencia y la existencia en la creatura son real u ontológicamente distintas. Negar esta distinción es suprimir la de lo increado y de lo creado y volver con Parménides al acosmismo, negando lo múltiple, o bien es negar el valor objetivo del principio de identidad afirmando que los seres se diferencian realmente sin que en ellos haya ningún principio de diferenciación real, que explique por qué cosa sea multiplicada la existencia.

Si es así, ¿qué será la subsistencia? Lo que constituye a un todo subsistente separado como *todo*, a un sujeto que existe como *sujeto*, debe ser un elemento que "termine", mediante la unión de las mismas, la naturaleza o esencia y las demás partes de este todo. Por otra parte, este elemento se presupone a la existencia (última actualidad), puesto que lo que existe es el todo; a este todo que se supone ya constituído como tal atribuímos la existencia. La subsistencia aparece desde entonces como intermediaria entre la naturaleza individualizada y la existencia, es aquello por lo cual el todo es constituído sujeto inmediato de la existencia. "Esse sequitur naturam non sicut habentem esse, sed sicut *qua* aliquid est, hypostasim autem aut personam tanquam habentem esse." *(Summ. theol.*, III, q. 17, a. 2) (1).

(1) Siguiendo en esto a los más grandes teólogos tomistas, no podríamos admitir que según Santo Tomás la personalidad o la subsistencia esté formalmente constituída por la misma existencia. Dice muy claramente en el texto que acabamos de citar, III, q. 17, a. 2: "*Esse consequitur* suppositum tanquam habentem esse", la existencia (esse) no es pues, lo que formalmente constituye al *suppositum* como tal. Si lo constituye formalmente, el *suppositum* o la persona creada, en lugar de *tener* la existencia *sería* su existencia, como Dios, y desaparecería la distinción real del *quod est* y del *quo est*, de la esencia creada y de la existencia. Santo Tomás dice formalmente: *Quodl.*, II, a. 4, ad 2m, "*ipsum esse* (la existencia) *non est de ratione suppositi*", la existencia no entra en la definición del hombre ni en la de *Pedro*, o de *Pablo*, si pudiesen ser definidas, mientras que la personalidad es por cierto aquello que hace que Pedro sea Pedro, distinto de Pablo, y que *pueda existir separadamente* de él.

Además Santo Tomás, I, q. 17, a. 2, ad 3, dice que en la Trinidad no hay más que *una sola existencia*, y en otra parte afirma, I, q. 29, a. 2, ad 2, que hay en ella tres *subsistencias*. Por consiguiente no se puede pretender que según él la subsistencia es la misma existencia.

Finalmente en el tratado de la Encarnación, tan sólo después de haber determinado qué es la Personalidad de Cristo y la Unión hipostática, aborda la cuestión (I, q. 17, a. 2): si hay una sola existencia en Cristo. La trata entre las *consecuencias* de la unión hipostática: la unidad de persona implica la unidad de existencia.

Sobre esta cuestión ver Cayetano, Juan de Santo Tomás, los teólogos Salmantinos, Gonet, Billuart.

Esto es lo que llamamos: *vincular con el ser esta noción confusa de sentido común* que poseen todos aquellos que atribuyen un sentido a la palabra *subsistir*, y los cuales, en el lenguaje corriente, oponen el yo a todo lo que le es atribuíble. Acabado este análisis, Santo Tomás concluye que en Cristo el yo único está constituído por una subsistencia única, la del verbo, que la naturaleza humana de Cristo está desprovista de la subsistencia creada que naturalmente hubiera debido terminarla (III, q. 4, a. 2). Finalmente, a la unidad de subsistencia corresponde la unidad de existencia, la naturaleza humana de Cristo existe por la misma existencia del Verbo, y la Unión hipostática es la más íntima de las uniones (III, q. 17, a. 2). De ahí se deduce también que era conveniente en alto grado que Cristo haya tenido en la tierra la visión beatífica para tener, tanto por su inteligencia humana como por su inteligencia divina, una *conciencia* clara *de sí*, conciencia de

su yo divino. Rehusarle esta visión es no concederle más que la fe en su propia personalidad. De ahí se deducen finalmente la impecabilidad de Cristo y el valor infinito de sus méritos, puesto que la personalidad ontológica que es principio *(quod)* de la *libertad humana* de Jesús es una personalidad divina. El mismo Verbo de Dios hecho hombre, por su libertad humana, se ha ofrecido, ha merecido y satisfecho por nosotros.

Esta noción de subsistencia así analizada y vinculada con el ser por la primera división del ser en potencia y acto nos permite concebir analógicamente el profundo sentido del dogma de la Unión hipostática. Pero de ningún modo es necesario precisar hasta tal punto esta noción para adherirse a las fórmulas más desarrolladas de este dogma. Hasta hay divergencias entre los teólogos en este trabajo de análisis. Suárez, que no llega a concebir la potencia real, intermediaria entre el acto y la pura nada, no ve la necesidad de admitir una distinción real u ontológica en las creaturas entre la esencia y la existencia; desde este momento, concibe a la subsistencia como posterior a la existencia y es llevado a admitir dos existencias en Cristo. A los ojos de los tomistas (Billuart, t. III, p. 45), Suárez comete en este punto un error en metafísica y compromete en teología la intimidad de la Unión de las dos naturalezas en Cristo. En cuanto a la concepción escotista que reduce la personalidad a una simple negación (so pretexto de que la independencia es un modo negativo (1)) y que también admite en Cristo dos existencias, parece salvaguardar tan poco la intimidad de la unión hipostática que Scheeben, después de muchos teólogos, ha podido escribir: "La relación de las dos naturalezas aparece allí más bien como una yuxtaposición artificial que como una existencia orgánica...; de ahí las proposiciones insostenibles o en parte

(1) En realidad es una perfección positiva expresada negativamente, como la infinitud. Si la dependencia es algo positivo, *a fortiori* la independencia, es decir, lo que constituye lo incondicionado o lo absoluto como tal, lo que hace que sea *ratio sui*.

malsonantes de la teología escotista-nominalista sobre la santidad formal de la humanidad de Cristo, sobre el valor disminuído de sus méritos, sobre una cierta posibilidad de pecado." (SCHEEBEN, *La Dogmatique*, t. IV, § 416.)

Cualesquiera sean los peligros de estas dos últimas teorías, es permitida una cierta amplitud en el modo de concebir la subsistencia, y nunca ha sido definido que sólo hay una existencia en Cristo. El término subsistencia no entra, pues, en la fórmula dogmática desarrollada con su valor propiamente sistemático que implica determinadas relaciones con las demás nociones metafísicas (1). Como ha demostrado la condenación de Günther, lo que se debe admitir con necesidad absoluta para evitar la herejía de Nestorio o la de Eutiques, es una noción, no sólo psicológica y moral, sí que también ontológica de la personalidad.

Los términos de las fórmulas dogmáticas desarrolladas superan, pues, los límites estrictos del sentido común, pero permanecen en su prolongamiento, en una cierta medida permanecen a su alcance y no subordinan el dogma a ningún sistema propiamente dicho.

§ 3. — *Lejos de subordinarse a nuestros conceptos la Revelación los juzga y los utiliza*

No faltará quien objete: "Si los términos de estas fórmulas superan los límites del sentido común, ¿quién nos garantiza el valor inmutable de las mismas?" La Iglesia misma, órgano de Cristo, la cual, con su infalibilidad, ha juzgado sobre el valor analógico de los conceptos expresados por estos términos. Lejos de *subordinarse* a estos concep-

(1) Lo mismo podría decirse del concepto de *relación* en la Trinidad. Las divergencias de Santo Tomás y de Suárez sobre la noción de relación han sido muy bien puestas de relieve por A. Martin en la "Science catholique", agosto de 1899: *Suarez theologien.* Suárez concede a cada relación una existencia propia y parece no poder dar ninguna respuesta satisfactoria a la clásica objeción contra la Trinidad. (Cf. SUAREZ, *de Trinitate,* l. IV, c. III, n. 7.)

tos, la Revelación *se vale* de ellos, los *utiliza* como en todos los órdenes lo superior *utiliza* a lo inferior, en el sentido filosófico de la palabra, o sea lo ordena a su fin. La sobrenaturaleza *utiliza* la naturaleza. Antes de valerse de estos conceptos y de estos términos, Cristo, mediante la Iglesia, los ha juzgado y aprobado en una luz totalmente divina que no tiene como medida el tiempo, sino la inmóvil eternidad. Estos conceptos, evidentemente inadecuados, siempre podrán ser precisados, nunca podrán prescribir. El dogma así definido no puede *dejarse asimilar* por un pensamiento humano en perpetua evolución; esta asimilación no sería más que una corrupción. Por el contrario, es él quien quiere *asimilarse* este pensamiento humano que sólo cambia sin cesar porque muere todos los días; quiere asimilárselo para comunicarle desde aquí abajo algo de la vida inmutable de Dios. El gran creyente es aquel cuya inteligencia es más funcionalmente pasiva frente a Dios, que la vivifica (1).

Franzelin ha desarrollado esta idea en su tratado de *Verbo incarnato*. Thesis XXVI. *De notione hypostaseos et essentiae seu naturae expolienda ex veritatibus revelatis.* "Ex veritatibus quibusdam revelatis et fide cognitis atque ex historia dogmatum conficitur, philosophiam non posse sine errore sibi vindicare *plenam autonomiam* et independentiam a theologia in constituenda notione hypostaseos ac personae et in determinanda ejusdem habitudine ad naturam ac substantiam, saltem si notio non sit restricta solum ad *connaturalem* modum existendi creaturarum, sed debeat esse absoluta et ita universalis ut sub se comprehendat rationes analogas, divinae ac creatae hypostaseos et naturae, atque ad creatae substantiae non solum connaturalem sed etiam supernaturalem subsistendi modum extendatur."

(1) En la contemplación infusa, el alma es más pasiva que activa, bajo la acción del Espíritu Santo en ella.

§ 4. — *El principio de la autonomía del espíritu*

Pero, ¿qué será entonces del principio moderno de la autonomía del espíritu, si debemos recibir de Cristo una verdad totalmente hecha? "El dogma aparece así como una servidumbre, como un límite para los derechos del pensamiento, como una amenaza de tiranía intelectual, como una traba y una restricción, impuesta del exterior a la libertad de la investigación. Cosas todas radicalmente contrarias a la misma vida del espíritu, a su necesidad de autonomía y de sinceridad, a su principio generador y fundamental que es el principio de inmanencia... ¿Acaso el primer principio del método, que hay que tener como verdadero lo que claramente se ve ser tal, después de Descartes, tiene réplica (1)?"

A esta objeción ya formulada por Günther (2) y mil otros antes que él se podría responder recordando el valor de los motivos de credibilidad, las grandes conveniencias de los dogmas, la armonía de los mismos entre sí y con las necesidades más funcionales de nuestra naturaleza. Esta apologética profunda, precisa, de ningún modo extrinsecista, no es otra que la teología especulativa de cada uno de los grandes misterios revelados, teología de la Trini-

(1) Le Roy, Qu'est-ce qu'un dogme? *(Dogme et critique,* p. 9 y 7).

(2) Pío IX respondía a esta objeción, el 21 de diciembre de 1863 (litt. ad Archiep. Monac. Denziger, 1679-81), advirtiendo a los semirracionalistas güntherianos: "ne in asseranda *fallaci et minime sincera scientiae libertate* abriperentur ultra limites, quos praetergredi non sinit obedientia debita erga magisterium Ecclesiae ad totius revelatae veritatis integritatem servandam divinitus institutum." A propósito de la filosofía y de las ciencias, agregaba el Papa: "Quamvis enim naturales illae disciplinae *suis propriis ratione cognitis principiis* nitantur, catholici tamen earum cultores *divinam revelationem veluti rectricem stellam prae oculis habeant oportet*, qua praelucente sibi a syrtibus et erroribus caveant, ubi in suis investigationibus et commentationibus animadvertant posse se illis adduci ut saepissime accidit, ad ea proferenda, quae plus minusve adversentur infallibi rerum veritati, quae a Deo revelatae fuere."

dad, de la Encarnación, de los Sacramentos, de la gracia, de las virtudes teologales. Esta apologética muestra siempre más al teólogo que es bueno, moralmente bueno y obligatorio, el creer sobrenaturalmente por la inteligencia especulativa en un testimonio tan divinamente garantizado (motivos de credibilidad) que se presenta como testimonio de la Verdad primera (motivo formal de la fe) y palabra de vida eterna (atractivo del último fin). Creer con la inteligencia especulativa es creer que lo que es revelado *existe*, que Dios *es* trino y uno, que Jesús *es* Dios, y este acto de inteligencia no puede proceder sino de ese *habitus* intelectual sobrenatural que es la misma fe.

Pero puesto que la objeción en su fondo es naturalista, y nos conduce al criterio de la evidencia (cuya autoridad, por lo demás, Descartes no ha hecho más que arruinar al concebir la evidencia como subjetiva) y puesto que el fondo de la realidad no es un primer principio inmanente sino Dios trascendente y sobrenatural, es suficiente responder a aquellos que se escandalizan de esta revelación exterior: el agente debe asimilarse al paciente y no dejarse asimilar por éste. La planta se asimila al mineral, el animal se asimila la planta, el hombre se asimila al animal, Dios se asimila al hombre y aquello por lo cual el hombre es hombre, la inteligencia. "Omnia enim vestra sunt, vos autem Christi, Christus autem Dei." (I Cor., III, 22-23.)

Santo Tomás lo ha manifestado en uno de los más hermosos artículos del tratado de la fe (1) donde distingue en todos los seres creados un doble movimiento, uno que les es natural y otro que les es comunicado por un agente superior; el agua del mar por sí misma tiende hacia el centro de la tierra, pero también es movida por los astros que producen en ella el flujo y el reflujo. Del mismo modo la inteligencia humana, autónoma en su movimiento natural, por un movimiento sobrenatural debe *obedecer* a Dios que quiere instruirla en las cosas sobrenaturales. (El primer movimiento procede de una potencia natural,

(1) II-II, q. 2, a. 3.

el segundo de la potencia *obedencial.)* El animal amaestrado por el hombre participa en cierto sentido de la inteligencia humana, el hombre instruído por Dios participa de la inteligencia divina. Servidumbre, si queréis, pero, al modo de los votos de religión, servidumbre que libera de todas las demás, de todas las del mundo, de sus prejuicios y de sus máximas, de sus teorías, de la de los maestros humanos con tanta frecuencia insoportable a causa de su vanidad y de su pretensión. También aquí se puede decir con verdad "servire Deo regnare est". Servidumbre gloriosa que nos libra sobre todo de nosotros mismos, de esta pretendida autonomía del yo que es, a los ojos de los santos, la peor de las esclavitudes, la más difícil de destruir, que sólo Dios llega a aniquilar en las terribles purificaciones *pasivas* del espíritu, que preparan para la más elevada contemplación. Esta pretendida autonomía del espíritu es esclavitud porque nos lleva a juzgar *naturalmente* de las cosas *sobrenaturales*, así nos lleva a destruir a Dios en cuanto está en nosotros y a destruirnos a nosotros mismos privándonos de la verdadera vida. Cuando olvidamos la vida de la gracia, somos como esclavos encadenados por los *mismos límites de nuestra naturaleza creada;* Dios por su revelación viene a quebrantar estas cadenas y a prepararnos desde aquí abajo para la visión intuitiva del Infinito, para el conocimiento inefable que sólo El puede tener naturalmente de Sí mismo. Límite para los derechos del pensamiento, si queréis; Santo Tomás dice expresamente: "intellectus credentis dicitur esse *captivatus* quia *tenetur terminis alienis*, et *non propriis*" *(de Veritate*, q. 14, a. 1) (1); pero límite que nos impide divagar sobre

(1) "In fide est assensus et cogitatio quasi ex aequo. Non enim assensus ex cogitatione causatur sed ex voluntate, ut dictum est. Sed quia intellectus non hoc modo terminatur ad unum ut ad proprium terminum perducatur, qui est visio alicujus intelligibilis, inde est quod ejus motus nondum est quietatus, sed adhuc habet cogitationem et inquisitionem de his quae credit; quamvis firmissime eis assentiat: quantum enim est ex se ipso, non est ei satisfactum, nec est terminatus ad unum; sed terminatur

las cuestiones más importantes entre todas, límite que nos impide recaer en lo que Pascal llama el orden de los espíritus y el de los cuerpos y que nos obliga a elevarnos a una altura siempre mayor en el orden específicamente divino.

¿Amenaza de tiranía intelectual? Quizás aparentemente en determinados momentos que conocen los grandes contemplativos cuando Dios purifica su fe de toda atadura natural. La verdad primera obra entonces a tales profundidades en la inteligencia creada, dice San Juan de la Cruz, "que el sentido y espíritu, así como estuviese debajo de alguna inmensa u oscura carga, está penando y agonizando tanto, que tomaría por alivio y partido el morir... La segunda manera en que pena el alma, es a causa de su *flaqueza natural* y moral y espiritual; porque como esta divina contemplación embiste en el alma con alguna fuerza, a fin de *la ir fortaleciendo y domando*, de tal manera pena en su flaqueza, que poco menos desfallece; particularmente algunas veces cuando con alguna más fuerza la embiste... Cosa de grande maravilla y lástima que sea aquí tanta la flaqueza e impureza del ánima, que siendo la mano de Dios de suyo tan blanda y suave, la sienta el alma aquí tan grave y contraria, con no cargar ni asentarla, sino solamente tocando, y eso misericordiosamente, pues lo hace a fin de hacer mercedes al alma, y no castigarla" (¹). Cuanta más viva es la luz natural, tanto más

tantum ex extrinseco. Et inde est quod intellectus credentis dicitur esse *captivatus,* quia *tenetur terminis alienis et non propriis,* sec. illud II Cor. X, 5, *"In captivitatem redigentes omnem intellectum."*

En cuanto al movimiento de voluntad que impera el acto de fe, es imperado a su vez por este juicio: es bueno, moralmente bueno y obligatorio, el creer por la inteligencia especulativa en un testimonio tan divinamente garantido (motivos de credibilidad) que se presenta como testimonio de la Verdad primera (motivo formal de la fe) y palabra de vida eterna (atractivo del último fin).

(¹) *Noche oscura,* l. II, c. 5. Sólo estos tormentos espirituales pueden ayudarnos a sospechar lo que debió experimentar

deslumbra y enceguece al buho; cuanto más fijamente se mira al sol, tanto más cansan sus resplandores la vista; cuanto más intensa es la luz divina, tanto más el alma impotente todavía para soportarla es sumergida en las tinieblas espirituales. Terrible y dulce misterio como el de la acción divina sobre la inteligencia y la libertad creadas.

Tomamos estos casos límites para mostrar la parte de verdad que hay en esta palabra "servidumbre" de la que se escandaliza Le Roy. Por otra parte la palabra es de San Pablo "in captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi" (II Cor., X, 5). El Apóstol habla en nombre de Dios, *tanquam potestatem habens:* "Pues las armas con que combatimos no son carnales, sino que son poderosas en Dios para derrocar fortalezas. Con ellas destruímos los proyectos, y toda altanería que se engríe contra la ciencia de Dios, y cautivamos todo entendimiento a la obediencia de Cristo." ¿Querríamos un Dios que fuese como si no existiese, que se contentase con asentar problemas en lugar de resolverlos? La inteligencia humana debe *obedecer* a la Inteligencia y a la Verdad primera, a Cristo que nos ha revelado esa verdad. La obediencia debe ser racional (motivos de credibilidad), pero no debe dejar de ser una obediencia, *rationabile obsequium.* (Rom., XII, 1; Phil., II, 17.)

Gracias a Kant y a Bergson, algunos filósofos se figuran que hoy saben *especulativamente* más sobre el último fondo de las cosas que Cristo, el cual sólo habría tenido de lo real un conocimiento práctico. Su especulación aventajaría a Aquel que hace veinte siglos era constituído maestro de la humanidad en las cosas de la vida eterna, hasta el fin de los tiempos, a Aquel que, cuando nos hablaba, tenía la visión inmediata de la Esencia divina. ¿Cómo se habría encarnado el Verbo para predicarnos una vaga religiosidad adaptable a todos los sistemas sobre las relaciones funcionales del alma y de Dios? Pobre filosofía de moda que gracias al progreso moderno cree haber supe-

Cristo cuando exclamó: "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?"

rado al Verbo de Dios pronunciando delante de los suyos su oración sacerdotal. Este ridículo escapa a la atención a causa de su misma profundidad; pasa inadvertido. En cuanto a nosotros, teólogos, encargados de conservar pura y libre de todo error la verdad revelada al mundo, ojalá Cristo no tenga que reprocharnos esa falta que consiste en *empobrecer la palabra de Dios* so pretexto de defenderla y de extenderla. Se pide a la Iglesia que vele o que diluya los dogmas, para hacerlos asequibles a un gran número de almas prendadas de la libertad. En presencia del amor de las almas, la Iglesia no puede conocer sino aquel que se funda sobre el amor de Dios, sobre la pasión ardiente, sobrenatural, de la Verdad. Lo demás es miseria: "Ratio diligendi proximum *Deus* est: hoc enim debemus in proximo diligere, ut in Deo sit." (II-II, q. 25, a. 1.) Nunca la disminución de la verdad aprovechará a las almas; no puede sino desazonarlas en lugar de asimilarlas a Dios.

Hay conciliaciones imposibles que sólo un hegeliano o un bergsoniano puede soñar, la de lo falso y de lo verdadero, la del demonio y de Dios. De esta clase es la conciliación de lo sobrenatural con el principio naturalista de la *autonomía del espíritu;* podría ser al fin de cuentas que se encontrase el profundo sentido de este principio en esta frase de Santo Tomás: "in hoc (angelus) appetiit indebite esse similis Deo, quia apetiit ut finem ultimum beatitudinis, *id ad quod virtute suae naturae poterat pervenire,* avertens suum appetitum a beatitudine *supernaturali* quae est *ex gratia Dei* (1)".

Pero, ¿cómo hablar de orgullo intelectual? ¿No es el más modesto de los filósofos el nominalista que concilia las contradictorias en el devenir? No pretendemos, dirá, disminuir la ciencia o la enseñanza de Cristo; solamente

(1) "El ángel caído deseó de un modo indebido ser semejante a Dios, porque eligió como último fin aquello a lo cual podía llegar *con las solas fuerzas de su naturaleza,* apartando su voluntad *de la beatitud sobrenatural* que es por *gracia de Dios*", I. q. 63, a. 4.

nos rehusamos a reconocer a la razón humana el valor de inmutabilidad que la teología le concede. Cristo y la Iglesia, de grado o por fuerza, han debido valerse de conceptos humanos, y porque estos conceptos son humanos, un día u otro serán superados. De antemano hemos respondido suficientemente a esta objeción mostrando la inmutabilidad de lo que Bergson denomina "la metafísica natural de la inteligencia humana", prolongamiento natural y justificación del sentido común. En lo tocante a nosotros, teólogos, y no debemos temer decir en lo tocante a la Iglesia, la inteligencia humana, viviente relación al ser, es ya, en el orden natural, una participación de la inteligencia inmutable de Dios. "*Signatum est super nos lumen vultus tui Domine;* ipsum enim lumen intellectuale, quod est in nobis, nihil est aliud, quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae." (S. Tomás, *Sum. Theol.*, I, q. 84, a. 5.) Nuestros conceptos son *humanos* por el *modo* con que nos hacen conocer la realidad (porque son *abstraídos* de las cosas sensibles que constituyen el objeto de la inteligencia humana en cuanto *humana*). Pero, a pesar de este modo humano, nuestros conceptos trascendentales y analógicos (de ser, de unidad, de verdad, de bondad, de inteligencia, de voluntad, etc.) nos representan una razón formal purificada de toda imperfección, la cual constituye el objeto de la inteligencia humana no ya en cuanto humana sino en cuanto *inteligencia*. Finalmente la historia nos demuestra que, contrariamente a las ciencias positivas, la metafísica, sobre todo la metafísica general, evoluciona bastante poco; en el fondo, no hay más que dos posiciones posibles: la de aquellos que afirman la objetividad de la idea de ser y del principio de identidad (filosofía del ser) y la de aquellos que la niegan (filosofía del devenir y fenomenismo). En filosofía, poseemos un gran número de verdades parciales; sólo queda por mostrar, como decía Spir (1), que todas

(1) Cf. A. Spir, *Pensée et Réalité.* Traducido del alemán por A. Penjon, 1896. París, Alcan.

estas verdades se ordenan bajo un principio único, el principio de identidad. Entonces ellas formarán un todo, alcanzarán su verdadera significación y todo su valor.

§ 5. — *El dogma es conocido más explícitamente en la Iglesia por los "majores" encargados de enseñar a los demás, pero es penetrado más profundamente por aquéllos cuya alma es más pura*

Queda una postrera dificultad que se podría formular contra nuestra tesis: el sentido de los términos empleados en las fórmulas dogmáticas desarrolladas no parece que deba exceder los límites del sentido común; la verdad dogmática es "penetrada más profundamente por aquéllos cuya alma es más pura, más desasida del mundo, más unida a Cristo, no por aquéllos cuyo espíritu es más penetrante y más cultivado".

A esta objeción es fácil responder: una cosa es "penetrar más profundamente" y otra cosa distinta "conocer más explícitamente". Para valerme de un ejemplo citado por Lebreton, los generales de Napoleón que compartían su vida lo conocían más profundamente que tal historiador suyo, el cual, a cien años de distancia, acumula miles de hechos de los que una buena parte han pasado inadvertidos a los amigos íntimos del gran hombre. Un teólogo de fe muy mediocre, de vida interior poco más o menos nula, no ignora ninguno de los decretos de la Iglesia concernientes a Cristo; tiene su fe en su Denzinger o en un compartimiento de su memoria, como tiene la física en otro compartimiento, su inteligencia no vive de ella; no se descubre en él lo que San Anselmo llama "fides quaerens intellectum". Cuando trata de la Encarnación, no parece que hablara de algo *real;* amontona textos y silogismos tanto sobre este asunto como sobre cualquier otro; conoce muy explícitamente todas las fórmulas, pero casi no tiene el *espíritu* de los conceptos, el espíritu de las palabras y de las fórmulas, en este caso el espíritu sobrenatural, "ese

elemento irreductible al análisis y que tiene el derecho de ser llamado sintético..., ese algo misterioso, imperceptible para los sentidos y para la inteligencia que analiza, impalpable como el espíritu, que flota alrededor de las cosas como su doble, principio de vida por excelencia, sin el cual las palabras habladas no serían más que esqueletos y huesecillos [1]". Este mismo teólogo se encuentra en el confesonario en presencia de una pobre mujer abrumada por una congoja muy dolorosa; obligado a salir por un instante de su trivialidad habitual, acaba por hallar la palabra que consuela y que fortifica: "Nuestro Señor ha sufrido aún más que usted y por usted"; la cristiana que ama a Cristo con toda su alma, más que a sí misma y por encima de todas las cosas, le responde con una convicción que el teólogo nunca ha tenido: "Es la pura verdad." Cree más profundamente que él en la Encarnación redentora. ¿Quiere decir esto que el conocimiento que el teólogo tiene del dogma no sirve para nada y que los términos empleados para definir la verdad dogmática en nada exceden al sentido común? Santo Tomás responde a esta objeción cuando enseña que los miembros de la Iglesia no están todos obligados a tener una fe igualmente explícita, "majores ad quos pertinet alios erudire tenentur habere pleniorem notitiam de credendis et magis explicite credere". (II-II, q. 2, a. 6.) Estos *majores*, para tener una fe más explícita, no deben tener una fe más profunda que tal o cual de los *minores* más desasido del mundo y más unido a Dios.

La teología no es necesaria para tal determinado individuo, sino que es necesaria a la *especie*, a la sociedad que es la Iglesia. Los santos, cuyo conocimiento experimental parecería que podría prescindir de la teología, lo han reconocido expresamente: "Mi opinión, dice Santa Teresa, ha sido siempre, y será, que cualquier cristiano procure tratar con quien las (letras) tenga buenas, si puede, y mientras más mejor; y los que van por camino de oración,

(1) P. B. LACOMB, O. P., *Questions de principes concernant l'exégèse catholique contemporaine*, p. 153.

tienen de esto mayor necesidad, y mientras más espirituales más. Y no se engañe con decir que letrados sin oración no son para quien la tiene. Yo he tratado hartos, porque de unos años acá lo he más procurado con la mayor necesidad, y siempre fuí amiga de ellos, que aunque algunos no tienen experiencia, no aborrecen al espíritu, ni le ignoran; porque en la Sagrada Escritura que tratan, siempre hallan la verdad del buen espíritu. Tengo para mí que persona de oración que trate con letrados, si ella no se quiere engañar, no la engañará el demonio con ilusiones, porque creo temen en gran manera las letras humildes y virtudes y saben serán descubiertos y saldrán con pérdida. He dicho esto, porque hay opiniones de que no son letrados para gente de oración, si no tienen espíritu... No digo que no traten con letrados, porque *espíritu que no vaya comenzado en verdad*, yo más le querría sin oración; y es gran cosa *letras*, porque éstas nos enseñan a los que poco sabemos, y nos dan luz, y *llegados* a verdades de la Sagrada Escritura, hacemos lo que debemos: de devociones a bobas nos libre Dios (1)." Santa Teresa podía vivir más profundamente que un Bañez los misterios de la Trinidad y de la Encarnación pero no por ello descuidaba las luces que podía procurarle este teólogo especulativo; quería ser *juzgada* por él, ha compuesto su vida para hacer conocer a tres teólogos tomistas, sus confesores, las gracias con que Dios la favorecía y el camino que seguía en la oración (2).

Santa Teresa sabía que el Cristianismo no es sólo una *vida*, sino que también es una *doctrina*, y que la doctrina sagrada es el fundamento y la regla de la vida interior *(nihil volitum nisi praecognitum)*. Evidentemente tal ha sido desde el comienzo y siempre el pensamiento de la Iglesia. Es suficiente considerar con qué insistencia exhorta San Pablo a Tito y a Timoteo a que conozcan bien la verdadera doctrina, a que la defiendan con firmeza a pesar de la persecución, a que la prediquen, a que la conserven intacta como un "depósito", "evitando las contradicciones de la ciencia que falsamente se llama tal". (I *Tim.*, VI, 20.) "El obispo debe retener firmemente la palabra de fe que es conforme a la doctrina, a fin de que sea capaz de instruir en la sana doctrina, y refutar a los que la contradijeren." *(Tit.*, I, 9.) San Agustín resume a toda la tradición, cuando en una definición clásica de la ciencia sagrada nos la presenta como fuente por excelencia de vida religiosa: "Huic scientiae attribuitur illud quo fides saluberrima gignitur, nutritur, defenditur et roboratur" *(de Trin.*, l. 14, c. 1). Todos los místicos ortodoxos que más han vivido esta experiencia religiosa, que algunos quieren confundir hoy con la fe, distinguían, como Santo Tomás y toda la teología, dos sabidurías que deben ayudarse mutuamente: la sabiduría especulativa (la teología) y la sabiduría experimental (el don de sabiduría). "Sapientia", dice Santo Tomás, "importat quamdam rectitudinem judicii secundum rationes divinas. *Rectitudo autem judicii potest contingere dupliciter.* Uno modo *secundum perfectum usum rationis;* alio modo *propter connaturalitatem quamdam ad ea, de quibus judicandum est.* Sicut de his, quae ad castitatem pertinent, per rationis inquisitionem recte judicat ille qui didicit scientiam moralem; sed per quamdam connaturalitatem ad ipsam recte judicat de eis ille qui habet habitum castitatis. Sic ergo circa res divinas ex rationis inquisitione rectum judicium habere pertinet ad sapientiam, quae est virtus intellectualis; sed rectum judicium habere de eis secundum quamdam connaturalitatem ad ipsas, pertinet ad sapientiam, secundum quod est donum Spiritus Sancti; sicut Dionysius dicit, in II c. de *Div. nom.*, lec. 4, quod *Hierotheus est perfectus in divinis, non solum discens sed et patiens divina.* Hujusmodi autem compassio, sive connaturalitas ad res divinas fit per charitatem, quae quidem nos unit Deo, sec. illud, I *ad* Cor., 6;

(1) *Vida de Santa Teresa de Jesús escrita por ella misma*, cap. XIII, p. 48, ed. Aguilar, Madrid, 1940, Cf. cap. V, p. 12, cap. XXVIII, p. 111. Las palabras que hemos subrayado manifiestan que Santa Teresa admite entre la teología y la mística las mismas relaciones que los teólogos más adictos a su ciencia.

(2) *Ibid.*, p. 1.

Qui adhaeret Deo, unus spiritus est." (II-II, q. 45, a. 2 y q. 51, a. 3, ad 1.) Tal es el verdadero pragmatismo que se burla del pragmatismo. No sólo la voluntad *aplica* la inteligencia a la consideración de las cosas divinas con preferencia a todas las demás (orden de ejercicio), sino también, por el hecho de que esta voluntad es funcional y divinamente rectificada, estas cosas divinas aparecen a la inteligencia como conformes al sujeto, *buenas* para él y tanto mejores cuanto más intensa es la caridad, *verdaderas* puesto que responden plenamente a los deseos más funcionalmente rectificados, por la luz divina de la fe. "Amor transit in conditionem objecti (1)."

§ 6. — *Existe en cierto sentido una filosofía de la Iglesia*

El Cristianismo es una *vida* más especialmente vivida por aquéllos cuya alma es más pura y más desasida del mundo; pero la raíz de la voluntad viva que se inclina al bien es la inteligencia que conoce y juzga este bien. El Cristianismo, para ser una *vida*, debe ser una *doctrina*. Esta doctrina es conocida más explícitamente por aquellos cuyo espíritu es más penetrante y más cultivado. Expresada primero en términos de sentido común, se explicita, se precisa poco a poco en fórmulas dogmáticas que manifiestan

(1) La naturaleza de este juicio *per modum inclinationis connaturalis* ha sido largamente estudiada por Juan de Santo Tomás en sus hermosas disertaciones sobre el don de sabiduría: in Iam IIae, q. 58 disp. 18, a. 4. Con toda exactitud se encuentra expresado en ellas el verdadero pragmatismo, el que nace de la caridad sobrenatural, la cual supone la fe: "*Affectus transit in conditionem objecti,* quatenus ex tali experientia affectiva redditur objectum magis conforme et proportionatum et unitum personae eique magis conveniens, et sic fertur intellectus in illud ut expertum et contactum sibi, et hoc modo non se habet amor ut praecise movens in genere causae *effectivae,* sed ut movens in genere causae *objetivae,* quatenus per tale experimentum diversimode proportionatur et conveniens redditur objectum. Unde dicitur *Joan.,* 7, *si quis voluerit voluntatem ejus facere, cognoscet de doctrina utrum a Deo sit.*"

con mayor claridad las relaciones de los dogmas entre sí y con las grandes verdades del orden natural. Por ahí se constituye lo que en cierto sentido puede llamarse la filosofía de la Iglesia, o la filosofía cristiana. Esta filosofía, elaboración del sentido común en la luz de la fe, no es un sistema propiamente dicho, pero tiene su solución sobre los principales problemas filosóficos, sobre el conocimiento sensible e intelectual, sobre Dios, sobre el alma humana, sobre la substancia corpórea. Para la Iglesia, el conocimiento sensible tiene un valor objetivo: los accidentes eucarísticos son reales y existen aún cuando no sean objetos actuales de sensación en un tabernáculo cerrado; negación del *esse est percipi* (1). El conocimiento intelectual, sólo el cual alcanza directamente la substancia por encima de los datos de los sentidos, también es objetivo, existe la substancia realmente distinta de los accidentes sensibles, la del pan ha sido convertida en la del cuerpo de Cristo. Este conocimiento intelectual natural nos permite afirmar con certeza la existencia de Dios (Con. Vatic.). Este Dios es esencialmente distinto del mundo, absolutamente simple, inmutable, eterno, infinitamente perfecto, omnisciente, soberanamente bueno, absolutamente libre, providente, justo y misericordioso. Ha creado libremente de la nada, en el tiempo (2), substancias espirituales, substancias corporales y el hombre compuesto de espíritu y de cuerpo. Puede obrar fuera del orden de las leyes naturales por El establecidas. En el hombre el alma racional también es principio de vida sensitiva y vegetativa. Esta alma es creada especialmente por Dios, y no engendrada por los padres. Es inmortal, volverá a tomar su cuerpo después de haber estado separada de él. Será eternamen-

(1) Cf. en los teólogos, por ejemplo Billuart, t. ix, p. 79, la refutación de la opinión cartesiana según la cual los accidentes eucarísticos no son más que impresiones subjetivas producidas por Dios en nuestros sentidos.

(2) Cf. Denzinger, Nº 501-503, la condenación de las proposiciones de Eckard en las que se afirma la *creación ab aeterno.* Ver también Nº 391, 428, 1783.

te recompensada o castigada. Es libre, la libertad necesaria para merecer no es sólo espontaneidad (Denz., 1904). Existe una personalidad ontológica raíz de la conciencia de sí y de la libertad. Estas son las principales afirmaciones de la filosofía cristiana, y en gran parte provienen de la precisión del dato revelado.

El dogma, al evolucionar, condena sistemas. ¿Habrá que lamentarse de que el error sea juzgado como tal y de que aumente el campo iluminado por la luz divina? Mons. Duchesne ha expresado muy bien esta verdad comparando el desarrollo del dogma católico con el viaje de un buque ido tan sólo con lastre y que poco a poco se carga de mercaderías. "La línea de flotación se eleva a lo largo del casco; dicho de otro modo, se hunde en el mar. Una rajadura que al principio no hubiese alcanzado las obras vivas las alcanzaría ahora que el nivel se ha elevado, y peligraría el navío por una avería que al comienzo del viaje no hubiese tenido mayores consecuencias... En su dilatado viaje, el bajel de la tradición ha tomado una posesión más amplia del océano; la superficie sumergida se ha hecho más amplia que al comienzo, aunque sea siempre la misma doctrina, el mismo navío. En el segundo, en el tercer siglo, se la podía atacar impunemente en ciertos lugares que ahora están bajo las aguas *y que deben ser respetados so pena de comprometerlo todo* (1)." Por esta razón no debemos asombrarnos de leer en la Encíclica *Pascendi*, después de la condenación del agnosticismo, del inmanentismo y del evolucionismo: "Magistros autem monemus ut rite hoc teneant, Aquinatem deserere, praesertim in re metaphysica, non sine magno detrimento esse." Así como existe "una metafísica natural de la inteligencia humana (2)", así también existe, en el sentido que hemos explicado, una filosofía de la Iglesia.

(1) Mons. Duchesne, *Les Témoins anténicéens du dogme de la Trinité* ("Revue des sciences eccl.", V. serie, t. vi, diciembre de 1882).

(2) Bergson, *Evolution créatrice*, p. 352.

CAPÍTULO CUARTO

LA PRIMERA MIRADA DE LA INTELIGENCIA Y LA CONTEMPLACIÓN

"Si oculus tuus fuerit simplex, totum corpus tuum lucidum erit." Matth., VI, 2.

Casi treinta años después de la composición de este libro sobre el *Sentido común*, retomamos el tema fundamental del mismo en la forma que va a continuación, que permite ver las cosas con mayor simplicidad y desde una mayor altura.

Si hay una materia capaz de interesar a la vez al filósofo, al teólogo y también a los simples que tienen un alma elevada y grandes aspiraciones, es la de la primera mirada de la inteligencia sobre las cosas y sobre la vida.

De ella quisiéramos hablar en este lugar, primero en el orden natural, luego en el de la gracia, para mostrar el valor de esta primera mirada, su riqueza virtual con frecuencia ignorada y la necesidad de volver a ella, por una penetración más profunda, para libertarse de una complejidad a veces inextricable, donde la inteligencia podría zozobrar en lo múltiple en lugar de dominarlo y de captar su verdadero sentido.

Especialmente querríamos notar aquí la semejanza que existe entre la primera mirada intelectual del niño y la contemplación simple del anciano que ha descubierto el verdadero sentido y el precio de la vida, después de las pruebas y de las desilusiones que el tiempo trae, a fin de prepararnos para la eternidad.

LA PRIMERA APREHENSIÓN INTELECTUAL DEL SER INTELIGIBLE

Cuando se habla de la primera mirada de la inteligencia, hay que notar en primer lugar que una primera visión rápida y superficial nos induce con frecuencia al error, porque ella conduce hasta algo accidental o accesorio; por esta razón una primera mirada sobre una doctrina funcionalmente errónea, pero especiosa, como la de Hegel, puede hacer que nos adhiramos momentáneamente a ella, o también, en un orden diverso, a primera vista Francisco de Asís ha podido parecer a determinadas personas un extravagante y nada más. Es una primera visión equivocada. Pero no acontece lo mismo con la primera mirada intelectual que encamina al objeto propio de nuestra inteligencia y que procede inmediatamente de la naturaleza de ésta.

La primera aprehensión intelectual lleva precisamente al *ser inteligible* de las cosas sensibles. Mientras que la vista alcanza lo real colorado, como colorado, la inteligencia lo alcanza como real inteligible. Por último, así como el oído alcanza lo real como sonoro, y el gusto lo percibe como más o menos gustoso, la inteligencia lo capta como *real inteligible y verdadero*. Tiene así, en su primer contacto con las cosas, una primera noción confusa del ser y de lo verdadero; tiene igualmente una intuición confusa de los *primeros principios universales y necesarios* como leyes funcionales de lo real: "es imposible que algo al mismo tiempo exista y no exista, sea y no sea de tal naturaleza; es imposible que acontezca una cosa sin ninguna causa, etc." A partir de este momento la inteligencia busca lo que excede a los sentidos y a la imaginación: *las razones de ser* de las cosas, su porqué, su causa; por ejemplo: *la razón de ser* del movimiento de un reloj, razón que ningún animal puede preguntarse. De este modo nuestra inteligencia, desde este primer contacto con lo real inteligible, comprende que *lo verdadero* es *lo que es*, que el

juicio verdadero es aquel que es conforme con lo real.

Hasta tal punto entusiasmó a Platón y a sus discípulos y más tarde a los ontologistas esta visión intelectual de un objeto *universal y necesario*, que con esta visión inicial creyeron tener ya una intuición confusa pero inmediata del ser de Dios y de las leyes universales y necesarias inscritas ante todo en la esencia divina. Era confundir el ser en general con el ser divino, lo cual conduciría al panteísmo, como lo demuestran la doctrina de Parménides y, entre los modernos, la de Spinoza (1).

(1) Entre las proposiciones de los ontologistas, referidas en el *Enchiridion* de Denzinger, Nº 1658-1665, léense las siguientes: "*Immediata Dei cognitio,* habitualis saltem, intellectui humano essentialis est, ita ut sine ea nihil cognoscere possit: siquidem est ipsum lumen intellectuale. *Esse illud*, quod in omnibus et sine quo nihil intelligimus, est *esse divinum. Universalia a parte rei considerata* a Deo realiter non distinguuntur. Congenita Dei tanquam entis simpliciter notitia omnem aliam cognitionem eminenti modo involvit. Omnes aliae ideae non sunt nisi modificationes ideae, qua Deus tanquam ens simpliciter intelligitur."

Santo Tomás dice I, q. 5, a. 2: "Primo in conceptione intellectus cadit ens...; unde ens est proprium objectum intellectus, et sic est primum intelligibile, sicut sonus est primum audibile" Pero Santo Tomás entiende que nuestra inteligencia primeramente capta *el ser inteligible de las cosas sensibles* y no *el ser de Dios*. En este punto radica la profunda separación del tomismo y del ontologismo, cf. I, q. 88, a. 3: "Primum quod intelligitur a nobis, secundum statum praesentis vitae, est quidditas rei materialis, quae est nostri intellectus objectum, ut multoties supra dictum est (q. 84, a. 7; q. 85, a. 1; q. 87, a. 2. ad 2.)

No puede decirse que primeramente conocemos a nuestro espíritu, puesto que definimos *la espiritualidad* por *la inmaterialidad* (señal de que primero conocemos la materia) y puesto que hablamos metafóricamente de la elevación, de la profundidad, de la extensión de nuestro espíritu, por analogía con las dimensiones del espacio.

Además, si mediante la introspección discerniésemos *el ser universal* (atribuíble a todo lo que es y puede ser) de nuestro ser espiritual *individual,* de tal modo que la noción de ser y el principio de contradicción tendrían un valor real y universal, ¿por qué nuestra inteligencia no podría *abstraer* de idéntica manera la noción universal de ser de las cosas sensibles, conocidas por nuestros sentidos?

Pero descartando esta manifiesta exageración, se puede decir con verdad que la primera mirada de la inteligencia humana sobre lo real contiene confusamente toda la verdad que descubrirá la sabiduría filosófica, que se elevará al conocimiento del Ser supremo, Verdad primera, el cual según la revelación se llama *El que es. Ego sum qui sum. (Exodo,* III, 11 - 14.)

Sobre el primer dato de la inteligencia se apoyan las certezas primordiales e indestructibles que resisten a toda crítica, como el oro a todos los ácidos. Lo importante en este punto es que se proceda metódicamente según el orden fundado en la misma naturaleza del espíritu y de las cosas.

Si se negase el valor real de este primer dato y del principio de contradicción y si se pretendiese resolver el problema crítico partiendo, al igual que Descartes, *del puro cogito,* aun éste se desvanecería, ya que estando puesto en duda el valor real del principio de contradicción, uno podría decir: quizá yo soy y no soy, quizá yo pienso y no pienso, quizás yo soy y no soy.

Por el contrario, mantenido y metódicamente defendido contra los escépticos el valor real del principio de contradicción, como hace Aristóteles en el l. IV de la Metafísica, es cierto que el *absurdo* (el círculo cuadrado por ejemplo) es no sólo *inconcebible* sino *irrealizable* fuera del espíritu, irrealizable por cualquier potencia que sea. Cuando el espíritu afirma esta ley de lo real, ya sale de sí mismo por *la relación* que guarda con lo real extramental. De aquí es llevado a admitir que "lo que comienza o lo que es contingente no puede ser incausado", que "lo contingente incausado" es no sólo ininteligible sino realmente imposible; asimismo que todo agente obra por un fin, o que toda acción consciente o inconsciente tiende a un fin.

De ahí el espíritu es llevado también a afirmar con certeza absoluta que no puede haber *experiencia* propiamente dicha sin *una realidad existente experimentada;* no

hay experiencia interna sin una realidad mental existente (entonces *el cogito* es indestructible), no hay experiencia externa sin una realidad exterior existente, no hay sensación de resistencia (distinta de la alucinación) sin algo que resista: "Palpate et videte, spiritus carnes et ossa non habent" como dijo Jesús después de su resurrección. *Videte,* no se puede *ver* verdaderamente lo que no existe (1).

La alucinación está relacionada con la verdadera sensación como el eco con el sonido verdadero, al cual presupone. La idea confusa de alucinación ya es suficiente para afirmarlo, con mayor razón la idea distinta, resultado de la observación científica.

Estas son, en el orden de lo real posible y en el de la existencia, las certezas indestructibles. Por ello se ve que sin la primera mirada de la inteligencia sobre lo real inteligible todo conocimiento humano, científico y filosófico, sería imposible. Y por eso la filosofía, en el término de su desarrollo, debe volver mediante la reflexión a este primer conocimiento, cuyo valor cada vez aprecia más (2). Es esto lo que manifiesta, según el realismo tradicional, la debilidad del nominalismo y del conceptualismo subjetivista de los agnósticos, los cuales, cayendo en el exceso opuesto al platonismo, creen que nuestra inteligencia sólo alcanza los fenómenos sensibles y las leyes subjetivas de la lógica. En el agnóstico la primera mirada intelectual está obscurecida, ha perdido su penetración, se detiene en la superficie de las cosas. El agnóstico olvida que la inteligencia desde su primer despertar

(1) Cf. Santo Tomás I, q. 51, a. 2, y sobre el *Palpate et videte,* III, q. 55, a. 6; q. 57, a. 6, ad 3.

(2) Cf. Santo Tomás, I, q. 79, a. 8: "Ratiocinatio humana, secundum viam acquisitionis vel inventionis, procedit a quibusdam *simpliciter intellectis,* quae sunt prima principia. Et rursus *via judicii* resolvendo *redit ad prima principia,* ad quae inventa examinat." La razón de ello es, dice *ibidem,* "quia motus semper ab immobili procedit, et ad aliquid quietum terminatur".

alcanza bajo los fenómenos *lo real inteligible* y *las leyes funcionales de lo real,* expresadas en los primeros principios racionales ([1]).

Tal es, a los ojos del realismo tradicional, el valor de la primera mirada de la inteligencia sobre las cosas, sobre el ser inteligible de las cosas sensibles.

El principio de causalidad permite desde este momento

([1]) Como manifiesta Santo Tomás (I, q. 85, a. 2), no se puede sostener que el primer objeto conocido por nuestra inteligencia, es, no el ser inteligible de las cosas sensibles, sino *la idea de ser.* En efecto, la idea no es conocida más que por reflexión. En el conocimiento intelectual directo, que es el primero, la idea propiamente hablando no es *lo que* es conocido, sino *aquello por lo cual* conocemos la naturaleza de las cosas.

La idea es esencialmente relativa a lo que representa; por ejemplo a la naturaleza de la piedra o de la planta que conocemos. Y para conocer estas realidades extramentales, no necesitamos no obstante lo que diga el idealismo, salir de nosotros, como un hombre sale de su habitación; basta que el acto de conocer y la idea sean una *cualidad inmanente esencialmente relativa* a la naturaleza de la cosa extramental. El idealismo desconoce esta relación esencial, cuando pretende que sólo conocemos nuestras ideas y no lo real extramental. De aquí se seguiría que el valor real de la noción de ser y del principio de contradicción quedaría por lo menos dudoso.

Asimismo se seguiría que nuestras ciencias, nuestra física, nuestra matemática, tendrían como objeto, no las cosas, sino nuestras ideas, y sería accidental que las cosas sucediesen según las leyes descubiertas por la ciencia.

Como observábamos poco ha, ni siquiera podríamos decir: *yo pienso, luego soy,* ya que siendo dudoso el valor real del principio de contradicción, habría que decir, "quizá yo soy yo y no yo, yo pienso y no pienso, yo existo y no existo".

Para hallar un criterio de la verdad, habría que recurrir con Descartes a la veracidad divina que habría ordenado nuestra inteligencia a lo verdadero; pero este recurso representaría una petición de principio, pues supondría la prueba de la existencia de Dios, la cual a su vez supone un criterio de verdad.

Finalmente esto sería la destrucción misma del sentido común: el criminal podría decir a sus jueces: yo soy el autor de este asesinato según las categorías subjetivas de vuestro espíritu, pero no según una causalidad real que vosotros no conocéis.

que nos elevemos al conocimiento de la existencia de Dios causa primera. Esta elevación es incluso un movimiento espontáneo de la inteligencia del niño, cuando por ejemplo contempla el firmamento y las estrellas. No tarda en comprender que los *cielos narran la gloria de Dios,* según la expresión del salmista (Ps., XVIII, 2). Como dice el libro de la Sabiduría, XIII, 1 - 9: "Vanidad son ciertamente todos los hombres en quienes no se halla la ciencia de Dios; y que por los bienes visibles no llegaron a entender a Aquel que es, ni considerando las obras reconocieron al Artífice de ellas... Son inexcusables, porque si pudieron llegar por la sabiduría a formarse idea del mundo, ¿cómo no echaron de ver más fácilmente al Señor del mundo?"

La primera mirada de la inteligencia sobre el cielo estrellado conduce a Dios y hace vislumbrar su grandeza. Pero con frecuencia sucede que en seguida esta primera mirada se obscurece, cuando se detiene demasiado en la multiplicidad de las cosas y en sus particularidades. Lo cual se comprueba en el niño, cuando debe ponerse a estudiar la cosmografía, a aprender el nombre y el lugar de las diversas constelaciones y de las principales estrellas. Absorto en el estudio de los detalles, ve menos el conjunto, que primero había captado con una sola mirada rebosante de admiración. De la misma manera los árboles vistos demasiado cerca impiden ver el bosque. Pero precisamente porque cansa el estudio de las particularidades, el espíritu experimenta la necesidad de volver a la vista de conjunto que ahora es más rica, más penetrante, más dilatada, confirmada por las múltiples experiencias, registradas en la memoria. De este modo poca ciencia aleja de la riqueza virtual de la primera mirada, y mucha ciencia conduce a ella. Lo mismo sucede en el orden moral.

LA PRIMERA MIRADA DE LA INTELIGENCIA SOBRE EL BIEN

Cuando el niño llega al uso completo de la razón, tiene la intuición simple del primer principio de la ley moral: *Hay que hacer el bien y evitar el mal*, principio en el que está virtualmente contenida toda la ética. Como dice Santo Tomás (1), "así como la primera mirada de la inteligencia especulativa lleva al *ser*, la del entendimiento práctico lleva al *bien*. Pues todo agente obra por un fin, que es un bien. Y por lo tanto el primer principio de la razón práctica está fundado en la noción de bien. Y se expresa así: hay que hacer el bien y evitar el mal; éste es el primer precepto de la ley natural, sobre el cual se fundan todos los demás".

Muchos filósofos contemporáneos más o menos prisioneros del utilitarismo de los positivistas o del subjetivismo kantiano, ya no ven la elevación de este principio. No reparan en él, porque es a sus ojos una cosa trivial, de todos conocida.

Sin embargo, aquí está en juego una verdad de soberana importancia, pues en el enunciado de este principio: "hay que hacer el bien y evitar el mal", no se trata tan sólo del bien deleitable o útil, sino también del *bien honesto, racional o moral*, al que están ordenadas nuestras facultades y especialmente nuestra voluntad (apetito racional) por el autor mismo de nuestra naturaleza.

Aquí se trata del bien honesto, que debe ser *amado por*

(1) Cf. SANTO TOMAS, I-II, q. 94, a. 2. "Sicut ens est primum quod cadit in aprehensionem simpliciter, ita bonum est primum, quod cadit in aprehensionem practicae rationis, quae ordinatur ad opus. Omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni. Et ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni, quae est *bonum est quod omnia appetunt*. Hoc ergo est primum praeceptum legis, quod *bonum est faciendum et prosequendum et malum vitandum*, et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae."

sí mismo (1), independientemente de la utilidad o de la deleitación que de él se siguen, aun cuando fuese preciso morir, sacrificarse por amor de la verdad. *Haz lo que debes, venga lo que venga.* He aquí el objeto de la primera mirada de la inteligencia práctica: el amor del bien moral por sí mismo y más que a nosotros mismos.

He aquí lo que generalmente ignoran el individualismo y el comunismo, que tan violenta oposición guardan entre sí porque no se remontan a esta visión superior. El individualismo apenas si considera otra cosa fuera del bien individual útil o deleitable; el comunismo no encara más que el bien común útil y deleitable. Si se les da por considerar el bien honesto, es sólo en tanto que nos procura una perfección subjetiva, y no en sí mismo en cuanto que merece ser amado por sí mismo y más que a nosotros mismos, como la verdad y el fin al que está ordenada toda inteligencia y toda voluntad humana, en todos los lugares y en todos los tiempos (2). En muchos esta primera mirada está obnubilada de un modo lamentable.

Y sin embargo, ¿no es cierto que el individuo está inclinado naturalmente a amar más a su especie que a sí mismo, como sostiene Santo Tomás (3)? ¿No se ha dignado Nuestro Señor comparar su bondad para con nosotros con la de *la gallina que cobija a sus polluelos bajo*

(1) Cf. S. TOMAS, I, q. 5, a. 6: "Honestum dicitur quod *propter se* appetitur." II-II, q. 145, a. 3, ad 1: "*Honestum* dicitur quod *propter se* appetitur appetitu rationali, qui tendit in id, quod est conveniens rationi. Delectabile autem propter se appetitur appetitu sensitivo."

(2) Aristóteles al principio de la Metafísica (l. I, c. 1 y 2) dice que la sabiduría y la verdad deben ser amadas por sí mismas.

(3) I, q. 60, a. 5, ad 3: "Natura reflectitur in seipsam, non solum quantum ad id, quod est ei singulare, sed multo magis quantum ad commune. Inclinatur enim unumquodque ad conservandum non solum suum individuum, sed etiam suam speciem. Et multo magis habet naturalem inclinationem unumquodque in il quod est bonum universale simpliciter." *Ibidem*, en el cuerpo del artículo: "Quia omnis creatura naturaliter, secundum id quod est, Dei *est*, sequitur quod naturali dilectione etiam *Angelus et homo plus et principalius diligat Deum* (auctorem et

sus alas (1) para defenderlos, y que está dispuesta a sacrificarse por ellos? Lo que el instinto la inclina a hacer sin que conozca su finalidad, la inteligencia debe inclinarnos a hacerlo con conocimiento de causa. Debe inclinarnos, y nos inclina a amar la verdad y el bien moral por sí mismos. Esto es lo que está expresado de un modo tan elevado en una bienaventuranza evangélica: *Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia.* (Matth., V, 6.)

Tan elevada idea tiene Santo Tomás de esta primera mirada de la inteligencia sobre el bien, que según él es justificado el niño no bautizado, educado entre los infieles, si al llegar al pleno uso de la razón *ama eficazmente el bien honesto por sí mismo y más que a sí mismo.* ¿Por qué? Porque así ama *eficazmente* a Dios autor de la naturaleza y soberano bien, confusamente conocido; amor EFICAZ que en el estado de caída no es posible *más que por la gracia que eleva y cura* (2). Santo Tomás dice expresamente con una audacia admirable, la audacia del genio (3): "Cuando comienza a tener el uso de la razón, lo primero que el hombre debe hacer es deliberar sobre sí mismo *(deliberare de seipso)*. Y si ordena su vida al debido fin, al verdadero bien (amando eficazmente el bien honesto más que a sí mismo), recibe por la gracia

conservatorem naturae) *quam seipsum.* Alioquin, si naturaliter plus seipsum diligeret, quam Deum, sequeretur, quod naturalis dilectio esset *perversa,* et quod non perficeretur per caritatem sed destrueretur."

(1) Cf. Comentario de Santo Tomás, *in Matth.*, XXIII, 37.

(2) Cf. I-II, q. 109, a. 3: "Homo in statu naturae integrae dilectionem sui ipsius referebat ad amorem Dei sicut ad finem et similiter dilectionem omnium aliarum rerum, et ita Deum diligebat plus quam seipsum et super omnia. Sed *in statu naturae corruptae homo ab hoc deficit* secundum appetitum voluntatis rationalis quae propter corruptionem naturae *sequitur bonum privatum, nisi sanetur per gratiam Dei.*"

(3) I-II, q. 89, a. 6: "Cum usum rationis habere incoeperit non omnino excusatur homo a culpa venialis et mortalis peccati. Sed primum, quod tunc homini cogitandum occurrit, est *deliberare de seipso.* Et *siquidem seipsum ordinaverit ad debitum finem, per gratiam consequetur remissionem originalis peccati.*"

la remisión del pecado original (1)." Esta es una de las formas del bautismo de deseo: hay allí una misteriosa *iluminación sobrenatural,* suficiente para un *acto de fe sobrenatural* y también la infusión de la gracia santificante y de la caridad, sin las cuales no sería perdonado el pecado original (2).

Si Santo Tomás no hubiese formulado esta afirmación, muy pocos teólogos se atreverían a hacerla. Pero ella nos muestra cuál es según él el valor de esta primera mirada de la inteligencia sobre el bien moral *(hay que hacer el bien),* cuando la voluntad *con la divina gracia* la sigue, amando eficazmente más que a nosotros mismos el bien mismo y por ello al Soberano Bien confusamente conocido.

Si esta primera mirada persevera después, con una mayor limpidez y penetración, no obstante la consideración de la multiplicidad de las cosas, en medio de la complejidad de las investigaciones y de los razonamientos; si esta primera mirada persevera así, haciéndose más rica, más vivida, más profunda, entonces merece el nombre de contemplación. Santo Tomás, en efecto, define la contemplación por este *simplex intuitus veritatis* (3).

(1) Pío IX dice también (Denzinger, Nº 1677): "Notum nobis vobisque est, eos, qui invicibili circa sanctissimam nostram religionem *ignorantia* laborant, quique naturalem legem ejusque praecepta in omnium cordibus a Deo insculpta sedulo servantes ac Deo oboedire parati, honestam rectamque vitam agunt, posse, *divinae lucis et gratiae operante virtute, aeternam consequi vitam,* cum Deus... *minime patiatur, quempiam aeternis puniri suppliciis, qui voluntariae culpae reatum non habeat.*"

(2) Cf. Juan de Santo Tomás, los Carmelitas de Salamanca, Gonet y Billuart, sobre este famoso artículo de la I-II, q. 89, a. 6. Bajo la iluminación sobrenatural que entonces es dada, hay *un acto de fe sobrenatural,* que se adhiere al menos confusamente a *la existencia de Dios autor de la salvación y remunerador.* Este acto esencialmente sobrenatural es llamado *fe implícita* por relación a los misterios de la S. Trinidad y de la Ercarnación. Explicámoslo a continuación en este mismo capítulo.

(3) II-II, q. 180, a. 6: "Cessante discursu figitur (intelligentiae) intuitus in contemplatione unius simplicis veritatis."

La contemplación, que ya existe en el orden natural, es como el alma de la búsqueda de la verdad y del verdadero bien. De este modo la inteligencia pasa poco a poco de las ideas confusas de virtud, justicia, de religión, de rectitud, a la idea distinta, al conocimiento profundizado y vivido de estos mismos objetos, de este ideal vislumbrado primero y cuya grandeza se impone cada vez más. Finalmente, la ética constituída vuelve a su principio, a la primera mirada, que es entonces más rica, más penetrante, más amplia y confirmada por la experiencia de toda la vida. Entonces se comprende profundamente el sentido y el alcance del principio: "hay que hacer el bien y evitar el mal, cueste lo que cueste; haz lo que debes, suceda lo que suceda". ¡Quién puede medir la sabiduría contenida en estas palabras que se trasmiten de generación en generación!

La riqueza virtual de la primera mirada de la inteligencia en el orden natural nos permite vislumbrar lo analógicamente semejante que hay en el orden de la gracia.

LA PRIMERA MIRADA SOBRENATURAL

En el orden de la gracia, la fe infusa hace que nos adhiramos a la palabra divina y a lo que ésta expresa. Tiene como motivo la autoridad de Dios revelante, y *adhiriéndose* en la obscuridad a los misterios revelados, la fe *los penetra* y *los gusta* en la medida en que ella misma es iluminada por los dones de inteligencia y de sabiduría, concedidos a todos los justos (1).

Así es como la primera mirada sobrenatural sobre los misterios es una mirada de fe. ¿A qué principio nos encamina en primer lugar? A dos verdades primordiales, de las que habla San Pablo, cuando nos dice: "Sin la fe, es imposible agradar a Dios; por cuanto *el que se llega a Dios debe creer que (Dios) existe, y que es remunerador de los que le buscan* (2)."

(1) Cf. S. TOMAS, I-II, q. 68, a. 1, 2, 5; II-II, q. 8 y 45.
(2) *Hebr.*, XI, 6.

Aquí se trata, no sólo de Dios autor de la naturaleza, sino de *Dios, autor de la gracia* y remunerador supremo en el orden de la salvación. El Antiguo Testamento lo llama: *Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob;* el Nuevo Testamento lo llama *Padre Nuestro que estás en los cielos.*

Podemos ver que esta simple mirada sobrenatural sobre la verdad divina revelada y sobre las promesas divinas ha inspirado la vida entera de los Patriarcas y que a veces ha sido en ellos una muy elevada contemplación, como cuando Abrahán, ante la orden de Dios, se dispuso a inmolar a su hijo Isaac, que era sin embargo el hijo de la promesa. La fe del padre de los creyentes, que era ya inquebrantable, después de esta prueba se hizo cada vez más penetrante y fecunda. Asimismo, dice San Pablo, *por la fe Moisés se mantuvo firme* (contra la persecución en Egipto), *como si ya viese al que es invisible* (1).

Esta mirada simple, que abarca confusamente todos los misterios de la salvación, fué también la de los pastores que vinieron a adorar al Salvador cuando su nacimiento en Belén. Como refiere San Lucas, II, 8, "estaban velando su grey, cuando un ángel del Señor apareció junto a ellos, y cercólos con su resplandor una luz divina, lo cual los llenó de sumo temor. Díjoles entonces el ángel: No temáis, pues vengo a daros una nueva de grandísimo gozo para todo el pueblo: *Y es que os ha nacido en la ciudad de David el Salvador, que es el Cristo, el Señor.* Sírvaos de señal que hallaréis al niño envuelto en pañales y reclinado en un pesebre. En ese instante se dejó ver con el ángel un ejército numeroso de la milicia celestial, alabando a Dios y diciendo: *Gloria a Dios en lo más alto de los cielos, y paz en la tierra a los hombres de buena voluntad*".

El objeto de esta mirada de fe, el nacimiento del Salvador, que es el término de todas las promesas del Antiguo

(1) *Hebr.*, XI, 27.

Testamento, contiene como en germen todos los misterios que serán revelados después, hasta nuestra entrada en el cielo.

Los simples fieles y los grandes contemplativos beben en la misma fuente cuando escuchan en la liturgia de Navidad estas palabras de Isaías (IX, 5): "La luz brillará hoy sobre nosotros, pues nos ha nacido el Señor, y será llamado el Admirable, el Consejero, el Dios fuerte, el Príncipe de la Paz, el Padre del siglo venidero, cuyo reino no tendrá fin."

Estas palabras, "Dios fuerte", en la época en que fueron pronunciadas han sido entendidas con un *concepto confuso*, más tarde con un *concepto distinto*, finalmente por un *concepto vivido:* es el mismo concepto que aumenta como se desarrolla una planta (1).

Volvemos a hallar esta primera mirada sobre la verdad divina entre los primeros oyentes del Salvador después del Sermón de la montaña. Como se dice en San Mateo, VII, 28: "*Cuando Jesús hubo acabado este razonamiento, los pueblos admiraban su doctrina; porque les enseñaba como quien tiene autoridad* y no a la manera de sus escribas y fariseos." Esta admiración era la señal de la naciente contemplación, que debe inspirar, con la caridad, toda nuestra vida.

También nosotros debemos tener esta mirada simple sobrenatural, y cada vez que en el ciclo litúrgico reaparece el misterio de Navidad, esta mirada debería ser más penetrante, más profunda. Ella se inclina hacia el autor mismo de todas las gracias que hemos recibido, de todas las que recibiremos, hacia el autor de la vida, que quiere la salvación de todos y que hace que todo coopere al bien en la vida de los que le aman y que perseveran en este amor. Si esta mirada subsistiese más o menos latente en medio de nuestras ocupaciones y trabajos, seríamos verdaderamente contemplativos. Esto se realiza en los simples que tienen un alma elevada, en esa santa obrera cuya vida se ha escrito recientemente, que cada día se unía profundamente al sacrificio de la Misa, rogando e inmolándose por los pecadores (1). Esta mirada simple fué especialmente penetrante en ese mendigo sublime que se llamó San Benito José Labre, que tan íntimamente vivió de la Eucaristía que estaba transfigurado en ella (2).

(1) Igualmente en la evolución del Dogma, por ejemplo de la infalibilidad de Pedro y de sus sucesores, hay un tránsito del *concepto confuso* al *concepto distinto* y finalmente al *concepto vivido.*

Asimismo esta primera mirada es dada con bastante frecuencia a los que escuchan *el llamado divino a una vida superior*. Un joven, que había olvidado lo que era la misa, entró un domingo por la mañana en una iglesia mientras se celebraba en ella el santo sacrificio; tuvo la impresión de que algo indefinible, pero inmensamente grande, se realizaba en su presencia. Luego, poco después, comprendió que tenía vocación religiosa y sacerdotal. Otro, que era israelita, tuvo oportunidad un día de vengarse de su mayor enemigo y en este mismo momento se acordó de esta frase del *Pater:* "Perdónanos nuestras deudas así como nosotros perdonamos a nuestros deudores", en lugar de vengarse, perdonó e inmediatamente recibió la fe en todo el Evangelio; entró poco después en la Iglesia católica y llegó a ser sacerdote y religioso. Toda su vida hasta su postrer suspiro estuvo inspirada por esta primera mirada. Alfred de Vigny ha dicho: "una hermosa vida es un pensamiento de la juventud realizado en la edad madura"; todavía más hermosa es aquella que hasta el último instante es la realización de una inspiración divina; es el misterio de la predestinación de los santos.

Otro ejemplo de la primera mirada sobrenatural se halla en la historia de ciertos hechos de origen divino, como el de Lourdes, destinados a iluminar a los simples para

(1) Cf. "Vie Spirituelle", junio de 1934, p. 268...: *Une sainte ouvrière*, por R. G. L.

(2) Ver el admirable resumen de la vida de S. Benito José Labre por Charles Grolleau, edición Publiroc, Marsella. Estas vigorosas páginas hacen revivir verdaderamente la fisonomía espiritual de este gran contemplativo.

salvarlos. Estos hechos, aun desde el principio, son bastante fáciles de comprender para aquellos que tienen el corazón puro, como Bernardita Soubirous y los que la defendieron. Ellos no tardaron en ver que allí había una intervención divina, y comprendieron en diversos grados el sentido y el alcance de la misma. Pero si se olvida este punto de vista a la vez simple y superior, para entregarse, con una curiosidad más o menos mezclada de orgullo, al estudio de las particularidades de estos hechos materialmente considerados, puede suceder que sólo se encuentre en ellos un enigma indescifrable. Entonces, mientras los sabios disertan a vista perdida y proponen toda clase de hipótesis, Dios hace su obra en aquellos que tienen el corazón puro. Finalmente, una ciencia profunda, acompañada de humildad, conduce a la visión primitiva de conjunto, para confirmarla, para reconocer la acción de Dios y el bien profundo hecho a las almas.

EL OBSCURECIMIENTO DE LA PRIMERA MIRADA

Pero, ¡ay!, con bastante frecuencia sucede que se debilita la primera visión del espíritu en aquellos que la han tenido.

A veces la primera mirada de la inteligencia natural sobre lo *real inteligible* y la verdad en general hasta tal punto se obscurece que el hombre, extraviado por una falsa filosofía, se persuade de que no alcanza más que los fenómenos sensibles o las leyes subjetivas del pensamiento.

La mirada simple de la inteligencia sobre *el bien moral* que realizar también se obscurece hasta zozobrar en el utilitarismo, que no conserva de la moralidad y de la virtud más que el nombre.

Asimismo la primera mirada sobrenatural sobre la *vida cristiana* había comprendido de un modo bastante profundo la primera línea del catecismo: "¿Para qué ha sido creado y puesto el hombre en el mundo? Para conocer

a Dios, amarlo, servirle, y por este medio alcanzar la vida eterna (1)." Luego esta primera visión se obscurece en muchos por la multiplicidad y la complejidad de las cosas, que se consideran con un corazón más o menos puro. Como consecuencia de las mismas causas, en ciertas almas escogidas, el ideal de la vida religiosa o el de la vida sacerdotal, cuya elevación había sido vislumbrada, palidece poco a poco como una estrella perdida en los confines del cielo.

Este debilitamiento de la visión del espíritu proviene de que el corazón pierde su pureza y su generosidad. Uno se pone a considerar los *pequeños aspectos de las grandes cosas* y ve cada vez menos *el sublime aspecto de los pequeños deberes cotidianos* que constituyen el valor de un día y de un año. Se olvida que la hora está hecha de minutos y el minuto de segundos. Y poco a poco uno encuentra, en lugar de la simplicidad primitiva de una mirada ya elevada, la complejidad, supuesta sabia, de un conocimiento que declina. El pensamiento desciende entonces con la vida; pues si la vida no está a la altura del pensamiento, éste no tarda en descender al nivel de la vida, en virtud del principio tan frecuentemente citado por Santo Tomás: *Qualis unusquique est, talis finis videtur ei* (2). Según que nuestra voluntad y nuestra sensibilidad estén bien o mal dispuestas, juzgamos bien o mal del fin que es preciso proponerse. De este modo, a la visión admirativa del cielo estrellado sucede un estudio material, cuando no materialista, del movimiento de los astros. La contemplación del ideal de una orden religiosa tal como ha sido concebido por su fundador y sus grandes santos es reemplazado poco a poco por una árida nomenclatura, por un código o un conjunto de leyes, cuya letra

(1) S. Tomás, II-II, q. 8, a. 3, observa que el don de inteligencia, que como el de sabiduría es la a vez especulativo y práctico, ilumina a veces vivamente para toda la vida nuestro pensamiento sobre el último fin.

(2) I-II, q. 57, a. 5; q. 58, a. 5.

más que su espíritu se considera. La verdadera vida intelectual, moral, religiosa, tiende entonces a desaparecer para dar lugar a un mecanismo sin interés. De donde la necesidad de una gran purificación del espíritu, embarazado por mil cosas inútiles. Tal fué especialmente la escolástica en su ocaso, privada de las visiones simples y superiores de un Santo Tomás de Aquino; el espíritu de sistema reemplazaba en ella al espíritu de síntesis, y la pedantería con sus fatigosas minucias hacía olvidar que los verdaderos maestros de la teología habían sido grandes contemplativos. La inteligencia perdía el sentido del misterio y de la unidad, para zozobrar, sea en la multiplicidad enteramente material de los hechos exteriores, sea en un vano formalismo que se detenía en el ser de razón; en la forma lógica del pensamiento, apartándose de lo real verdadero y de la vida. El teólogo dejaba de ser teólogo para convertirse en un filósofo que especulaba sobre la fe, y hasta algunas veces se convertía en un simple lógico. Desaparecía la vida superior de la teología.

LA SIMPLICIDAD SUPERIOR REENCONTRADA Y ENRIQUECIDA CON LA EXPERIENCIA

Si una ciencia superficial nos aleja a veces de la simplicidad de la primera mirada de la inteligencia, una ciencia profundizada nos conduce a ella. Otro tanto debe decirse de la experiencia de la vida, sea superficial, sea profunda.

Grandes astrónomos, por un profundo conocimiento de las leyes del movimiento de los astros, ven en esta armonía uno de los indicios más luminosos de la Inteligencia suprema, que ha ordenado todas las cosas. Al mismo resultado lleva el estudio de las maravillas del instinto de los animales.

Más sorprendente aún es la unificación del saber en los grandes teólogos, especialmente en Santo Tomás. Algunas de sus obras muy técnicas, como las *Cuestiones disputadas, de Veritate, de Potentia, de Malo,* contienen con frecuencia una muy compleja exposición de los grandes problemas. No es raro encontrar en ellas al principio de los artículos quince dificultades en un sentido, y una decena en el sentido contrario, antes de la inquisición de la verdadera solución. Después Santo Tomás llega a la elevada simplicidad de los principales artículos de la *Suma teológica,* artículos que son como las grandes cumbres de una cordillera que iluminan con sus reflejos a toda la cordillera. Esta simplicidad superior es el polo opuesto de la simplificación superficial del vulgarizador, es la de la contemplación. Mientras que la vulgarización es inferior a las investigaciones técnicas, la contemplación de un Santo Tomás es superior a estas investigaciones. Entonces su lenguaje se eleva, se liberta del tecnicismo; como los grandes clásicos, evita los neologismos y los arcaísmos, porque reencuentra el sentido más profundo de los términos aceptados, que pierden su trivialidad y adquieren una actualidad superior a la del tiempo. Estas cumbres de la Suma teológica disponen verdaderamente a la contemplación.

El mismo Santo Tomás llegó a la plenitud de ésta cuando fué incapaz de dictar el fin de esta obra, su obra maestra. Ya no podía descender a la división de las cuestiones y de los artículos, a las tres objeciones que acostumbraba formular en cada artículo para mostrar la dificultad del problema. Desde muy alto dominaba en lo futuro toda esta complejidad como para volver a descender a ella; contemplaba el objeto de estos tratados en una luz más simple y superior. Entonces realizábase verdaderamente el principio con tanta frecuencia citado por él: *Quae sunt divisim in inferioribus unitae sunt in superioribus,* las cosas que están divididas en un plano inferior, se unen en un punto superior, como los lados de una pirámide convergen hacia una misma cumbre.

En el ocaso de su vida entró Santo Tomás en una contemplación superior que lo condenó al silencio. Algo semejante hubo en la vida de su maestro San Alberto el

Grande; al fin de su existencia, éste no podía ya consagrarse más que a la contemplación de las cosas divinas, vivía retirado en su celda. Un día vino a golpear a su puerta un obispo para interrogar al maestro Alberto sobre una cuestión, y el anciano teólogo respondió sin abrir: *Albertus mortuus est.* Se preparaba para la otra vida.

Los grandes contemplativos, como San Agustín, San Gregorio, San Bernardo, Ruysbroeck, San Juan de la Cruz, llegan a una simplicidad muy elevada, rebosante de vida, de encanto y de dulzura. Como se ha dicho a propósito de Ruysbroeck (1): "Cuanto más elevada es la contemplación..., tanto más profunda es la mirada del contemplativo para comprender en su profundidad las miserias humanas, tanto más misericordioso para invitar, tanto más dulce para condolerse, tanto más ardiente para amar, tanto más tierno para socorrer. La ternura crece con la elevación"... La contemplación de estos santos es "más dulce que la respiración de un niño adormecido" (2). ¿Qué cosa más dulce y más simple que la respiración del niño Jesús dormido en el pesebre de Belén?

Si la unificación del saber conduce mediante la contemplación a la simplicidad de la primera mirada de la inteligencia, haciéndonos descubrir las riquezas virtualmente contenidas en ella, algo semejante debe decirse de la experiencia profunda de la vida en un santo anciano, aun cuando no tuviese otro conocimiento sino éste.

El anciano que cada vez se santifica más, vuelve en cierto sentido a la simplicidad del niño. El niño, especialmente cuando es educado en un ambiente muy cristiano, cree espontáneamente lo que le dicen su padre y su madre, tiene confianza en ellos y los ama. Asimismo la gracia lo inclina a creer en la palabra de Dios que su madre le trasmite, a esperar en Dios y a amarlo. Vive ya de las

(1) HELLO, *Introduction aux oeuvres choisies de Ruysbroeck,* París, 1869.

(2) *Ibidem.*

virtudes teologales cuyos actos le hacen hacer en la oración de la mañana y de la noche. Todavía no ve la necesidad de las virtudes morales de prudencia, justicia, fortaleza, templanza.

Más tarde, cuando llega a ser hombre, descubre la necesidad de estas virtudes humanas para tratar como es debido con los hombres, y con harta frecuencia pierde de vista la importancia superior de las virtudes teologales que nos unen con Dios. Es la complejidad que sucede a la simplicidad.

El anciano que se santifica vuelve a esta simplicidad primera, pero enriquecido con una larga experiencia. Entonces ve cada vez mejor lo que estaba virtualmente contenido en la primera mirada de la inteligencia sobre las cosas y sobre la vida.

Hase dicho que existen dos seres que son simples: el niño que todavía no conoce el mal, y el santo que ha olvidado el mal a fuerza de vencerlo.

De este modo, en un plano superior a las complicaciones de la existencia, se encuentra de nuevo la simplicidad de la primera mirada por una contemplación penetrante y enriquecida con toda la experiencia de una larga vida. Esto explica por qué los santos aman a los niños y son amados por éstos.

El Salvador ha sido niño, y amó muy especialmente a los niños, a causa de su inocencia y de su simplicidad.

Volvamos con frecuencia a la simplicidad de la primera mirada de la fe cristiana, tal como está expresada por ejemplo en la Epístola de San Pablo a Tito, III, 4-7, que recuerda la segunda misa de Navidad...: "*Apparuit benignitas et humanitas Salvatoris nostri Dei.* Se manifestó la benignidad y el amor de Dios nuestro Salvador, y nos ha salvado, no a causa de las obras de justicia que hubiésemos hecho, sino por su misericordia, por el baño de la regeneración, y renovándonos por el Espíritu Santo, que El derramó sobre nosotros copiosamente por Jesucristo Salvador nuestro, para que justificados por la gracia de

éste mismo, vengamos a ser herederos de la vida eterna, conforme a nuestra esperanza en Jesucristo Nuestro Señor."

Esta es la mirada simple sobre la verdad divina, acompañada de la recta intención; cuando persevera en medio de las complicaciones de la vida, entonces se realiza la palabra del maestro (1): *"Si tu ojo fuere simple, todo tu cuerpo estará iluminado"*, toda tu vida estará esclarecida. Esta perseverancia de la mirada simple de la fe, que se enriquece con la experiencia de la vida y se hace cada día más penetrante, es la contemplación. No es algo extraordinario, como una visión, una revelación, como los estigmas. Es el fruto de una gracia eminente, pero en la vía normal de la santidad; en ciertas horas, tiene un sabor de vida eterna, pues como dice Santo Tomás (2), es como el preludio de la bienaventuranza celestial.

¡Qué será la primera mirada de nuestra entrada en el cielo, primera mirada que ya no cesará, a la misma Esencia divina inmediatamente conocida, sin intermedio de ninguna creatura, de ninguna idea creada por perfecta que sea; mirada que nos permitirá ver desde lo alto todas las cosas en Dios, como en su aurora! ¡"Visión matutina", dice San Agustín, "de una eterna mañana"! Entonces la simplicidad primitiva de la primera mirada natural y la de la primera mirada sobrenatural serán eminentemente reencontradas, e inmensamente enriquecidas. *Oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus his qui diligunt illum.* Ni ojo vió, ni oído oyó, ni pasó a hombre por pensamiento, cuáles cosas tiene Dios preparadas para aquellos que le aman. (I *Cor.*, II, 9).

(1) *Matth*, VI, 22.
(2) I-II, q. 69, a. 2: "Beatitudines evangelicae... sunt aliqua inchoatio beatitudinis aeternae."

ÍNDICE ANALÍTICO

EL SENTIDO COMÚN; LA FILOSOFÍA DEL SER Y LAS FÓRMULAS DOGMÁTICAS

CAPÍTULO TERCERO

EL PANTEÍSMO DE LA FILOSOFÍA NUEVA

CAPÍTULO CUARTO

LA VERDAD FUNDAMENTAL DE LA FILOSOFÍA DEL SER

TERCERA PARTE

EL SENTIDO COMÚN Y LA INTELIGENCIA DE LAS FÓRMULAS DOGMÁTICAS. POSICIÓN DEL PROBLEMA

CAPÍTULO PRIMERO

CÓMO LAS FÓRMULAS DOGMÁTICAS SE HAN PRECISADO EN TÉRMINOS FILOSÓFICOS

CAPÍTULO SEGUNDO

¿LAS FÓRMULAS DOGMÁTICAS ASÍ PRECISADAS QUEDAN AL ALCANCE DEL SENTIDO COMÚN?

CAPÍTULO TERCERO

LAS FÓRMULAS DOGMÁTICAS EXPRESADAS EN LENGUAJE FILOSÓFICO EXCEDEN POR SU PRECISIÓN AL SENTIDO COMÚN, PERO NO SUBORDINAN EL DOGMA A NINGÚN SISTEMA

CAPÍTULO CUARTO

LA PRIMERA MIRADA DE LA INTELIGENCIA Y LA CONTEMPLACIÓN